اقرأ

سلسلة ثقافية شهرية
تصدر عن دار المعارف

دكتور جلال أمين

التنوير الزائف



اقرأ

سلسلة ثقافية شهرية
تصدر عن دار المعارف

[٦٤٠]

تصميم الغلاف : منال بدران

دكتور جلال أمين

التنوير الزائف



دار المعارف

إن الذين عنوا بإنشاء هذه السلسلة ونشرها ، لم يفكروا إلا فى شىء واحد ، هو نشر الثقافة من حيث هى ثقافة ، لا يريدون إلا أن يقرأ أبناء الشعوب العربية . وأن ينتفعوا ، وأن تدعوهم هذه القراءة إلى الاستزادة من الثقافة ، والطموح إلى حياة عقلية أرقى وأخصب من الحياة العقلية التى نحياها .

طه حسين

الناشر : دار المعارف – ١١١٩ كورنيش النيل – القاهرة ج . م . ع .

مقدمة

تنوير، أم شعور بالعار؟

عندما كنت طالبا للدكتوراه فى الاقتصاد، منذ أربعين عاما أو أقل قليلاً، كنت واحدًا من عدد لا بأس به من الطلبة المصريين الذين جاءوا إلى لندن على نفقة الحكومة ليدرسوا جانبًا أو آخر من جوانب التنمية.

هذا يدرس الاقتصاد، وذاك يدرس التعليم، وآخر يدرس الإحصاء.. الخ. وكانت كلية لندن للاقتصاد والعلوم السياسية تعجّ فى ذلك الوقت بالطلبة الآتين، ليس فقط من مصر والبلاد العربية، بل وأكثر منهم من الهند وغانا ونيجيريا وأمريكا اللاتينية وسائر ذلك الجزء من العالم المشهور باسم «العالم المتخلف».

كنا جميعا، رغم اختلاف ألوان بشرتنا، نتفق فى أشياء أخرى كثيرة منها أننا كنا كلنا نقبل بدون وعى ولا تفكير، الحكمة السائدة وقتها فى موضوع التنمية الاقتصادية، وخلاصتها أن هناك جزءًا متقدمًا من العالم، وجزءًا متخلفًا، والمسألة كلها مسألة مراحل على طريق واحد، بعض الناس أكثر تقدما فى هذا الطريق من غيرهم، وأننا للأسف فى آخر الطريق، وليس هناك شىء أهم ولا أنبل من محاولة «اللحاق» أو «سد الفجوة» بيننا وبينهم. كانت نظرية روستو فى مراحل النمو الاقتصادى تحظى وقتها بشهرة واسعة وقبول عام، وقد تعلمنا منها ومن غيرها هذه

الفكرة السخيفة الخاصة بمراحل النمو، والتي تضع جميع البشر في صف واحد طويل: الأوائل في هذا الصف هم الأقرب إلى «الجنة»، والجنة هي، بكل تأكيد، أن يكون متوسط دخل الفرد مساويا لمتوسط الدخل في الولايات المتحدة، وهو نحو أربعة آلاف دولار في السنة في ذلك الوقت.

كنا أصغر أو أحمق من أن ندرك وقتها خطأ هذه الفكرة، (ومن المدهش أن البعض لازال يصدقها حتى الآن)، ولكن كان كل شيء حولنا يدفعنا إلى تصديقها. كان الغرب في قمة نجاحه. أوروبا أتمت لتوها إعادة بناء ما دمرته الحرب العالمية الثانية، وتجري للحاق بمستوى المعيشة الأمريكي وتحقق في ذلك نجاحًا باهرًا، والغرب كله يحقق معدلات في نمو مستوى المعيشة لم يعرفها أحد في التاريخ الإنساني كله. لم تكن مشكلة فيتنام قد بدأت بعد، ولا مشاكل تدهور معدلات النمو في الغرب التي بدأت منذ أوائل السبعينيات، ولم يكن أحد يدرك بعد خطورة ما يحدث للبيئة، ولم تكن قد قامت بعد ثورة الشباب على المجتمع الاستهلاكي، التي حدثت بعد أن كنا قد أتممنا دراستنا، ولم يكن قد انتشر بعد إدمان الشباب للمخدرات، وارتفاع معدل الجريمة أو ظاهرة العائلة المكونة من أطفال يرعاهم أحد الوالدين فقط، أو ظاهرة الإباحية في الفن والحياة، أو الحركات النسوية أو الدفاع عن حقوق الشواذ جنسيا، أو الاعتراف بالزواج بين رجلين أو امرأتين.. الخ. لم يكن كل هذا قد ظهر بعد، ومن ثم كان من السهل جدا أن نقبل نظرية روستو في

مراحل النمو الاقتصادى وأن نعتبر أن هدفنا الأسمى هو الاقتراب من الجنة الأمريكية.

لم يبد أحد اهتمامًا بجملة عارضة وردت فى كتاب روستو الشهير، وألقاها هو نفسه بدون اهتمام كبير، وتتعلق بأن من الممكن جدًا أن يحدث، بعد أن ارتفع متوسط الدخل إلى هذا الحد فى الغرب، أن يبدأ الناس في العودة إلى تفضيل العائلات الكبيرة فيرتفع معدل المواليد من جديد، إذ قد يدرك الناس أن العائلة الكبيرة قد تكون مصدرًا من مصادر الرفاهة تعوض عن الملل الذى قد تنتجه سهولة الحياة المادية. وقد أشار روستو إلى أن شيئا كهذا يبدو أنه حصل فى أمريكا خلال سنوات الحرب الثانية (فارتفع معدل المواليد من ١٨ إلى ٢٢ فى الألف) وقد يستمر هذا ويزيد، وقد ينتشر منها إلى أوروبا.

وعلى كل حال لم تستمر ظاهرة ارتفاع معدل المواليد فعاد هذا المعدل إلى الانخفاض فى العالم «المتقدم» إلى ١٣ فى الألف، بينما استمر العالم «المتخلف» على عهده فى التوالد بما يتراوح بين مِثْلى وثلاثة أمثال هذا القدر.

شيء آخر كان مشتركًا بيننا نحن القادمين إلى أوروبا من العالم المتخلف؛ وهو، بكل صراحة شعور بالعار. لم نكن نشعر بالعار كأفراد، فقد كنا نشعر بحق بأننا ننتمى إلى صفوة مجتمعاتنا التى أتينا منها، ومن منا لم يكن من الصفوة عند قدومه فسوف توفر له شهادة الدكتوراه هذه المكانة حتما عند عودته. كنا بالطبع شبابًا محظوظين، ولكننا كنا من الناحية الأخرى «نشعر بالعار» إزاء الأجنبى، لأسباب أوضح من أن

تحتاج إلى بيان. فصورة مجتمع الرخاء من حولنا لا تخطئها العين، ومشاكلهم كلها لم تكن قد بدأت أو لم تكن قد ظهرت لنا بعد، وكل شيء كان يؤكد لنا صحة الاعتقاد بأن ارتفاع مستوى الدخل يجلب معه بالضرورة كل شيء طيب في الوجود: ليس فقط المستوى المادى المرتفع، بل والوجه الجميل، والأخلاق العالية، وحسن السلوك، والفن الراقى، والروح العلمية المتجردة من الوهم، والحرية والديمقراطية واحترام آدمية الإنسان، والعلاقات الاجتماعية السامية.. إلى آخر ما يمكن أن يعتبر من طيبات الحياة. كل ما يلزم بلادنا إذن هو هذا الشيء السحرى: ارتفاع معدل النمو، وهو في نهاية الأمر مسألة حسابية: معدلات الاستثمار الواجبة مضروبة في معامل الناتج/ رأس المال، تعطيك على الفور ما تريد. كم بدا الأمر سهلاً حينئذ، أو على الأقل بدا وكأنه فقط مسألة وقت. وقد ضاعف من استعدادنا لقبول هذه الفكرة، نحن القادمين لدراسة الاقتصاد بالذات، الاعتقاد الشائع بأن الاقتصاديين هم الذين يملكون المفتاح السحرى للتنمية. فإذا عدنا من لندن بهذا المفتاح السحرى، واستلمنا أماكننا الطبيعية في وزارات التخطيط أو كمستشارين لرئيس الجمهورية، سنستطيع أن نضع علمنا موضع التطبيق، وتدخل مصر والهند وغانا وغيرها «مرحلة الانطلاق» التي شرحها روستو، وينتهى الأمر فلا يمكن أن تعود بلادنا أدراجها مرة أخرى.

لهذا لابد أن يتصور القارئ الكريم مدى خيبة أملنا عندما اكتشفنا، ليس فقط أن المسألة أصعب من هذا بكثير (وهم على كل حال لم يعينونا في وزارات التخطيط ولا مستشارين لرئيس الجمهورية لأسباب ليس هنا

محل ذكرها)، ولكن عندما اكتشفنا أيضا أنه حتى الغرب العظيم نفسه يمكن أن يعود أدراجه، وأن الموضوع ليس موضوع «مراحل» على الإطلاق. نعم كانت هناك خيبة أمل كبيرة عندما اكتشفنا أن رفع معدل النمو ليس مجرد مسألة حسابية، ولا حتى اقتصادية، بل أشمل من هذا بكثير، وعندما اكتشفنا (أو اكتشف بعضنا على الأقل) أن التقدم ليس حتميا، وأن التاريخ الإنسانى ليس كالسلم الذى يقف البعض على درجاته العليا والبعض الآخر على درجاته الدنيا، ولا هو كالطريق الواحد الذى يتقدم فيه البعض خطوات على الآخرين، وإنما هو كمجموعة من الطرق المتشعبة، لكل طريق مزاياه وعيوبه، واختار الغرب أن يسير فى إحداها فكسب أشياء وخسر أشياء، وأن هذا الاختيار كان تحكميًا إلى حد كبير، ومحكومًا بظروف اجتماعية وبيولوجية ونفسية مختلفة، ومن السخف محاولة إقناعنا بأن هذا هو «الطريق الوحيد» الذى يمكن السير فيه، ويجب السير فيه بسرعة وإلا كنا متخلفين. مثال بسيط للتدليل على ذلك: إن ما نسميه الآن «الحضارة الغربية»، أصبح خلال هذا القرن العشرين، أكثر فاكثر، «حضارة أمريكية»، إذ طبعت الولايات المتحدة هذه الحضارة بطابعها الذى لا تخطئه العين. ولكن ما يمكن أن نسميه «الحضارة الأمريكية» ليس إلا نتيجة هجرة جماعات معينة من البشر، لها تاريخ معين وصفات نفسية معينة، وظروف اجتماعية ودينية خاصة، إلى أرض شاسعة غنية بالموارد، لها أيضا سماتها الطبيعية والاقتصادية الخاصة، ونتج عن التفاعل بين هذه المجموعات البشرية بالذات، والظروف الطبيعية والاقتصادية لهذه القارة بالذات، منتجات وسلع

وعادات وأزياء وأطعمة وأفلام واختراعات ولهجات وأنواع معينة من العلاقات الاجتماعية.. الخ، وجد هؤلاء الناس أنها أنسب السلع والعادات والعلاقات لهم في هذه الظروف الخاصة. فكيف يمكن أن يزعم أحد أن ما أسفرت عنه هذه التجربة بالذات يمثل «قمة التقدم» للناس جميعا، وأن هذه التجربة الأمريكية الخاصة جدًا، تمثل الوقوف على أعلى الدرجات في سلم التطور الإنساني؟

كنت كلما زرت أوروبا أو أمريكا، خلال الخمسة وثلاثين عامًا التى انقضت على إنهاء دراستى للدكتوراه، تأكد لدى هذا اليقين: أن المسألة ليست مسألة تقدم وتخلف بل شيء آخر. كان هذا يمثل فى جانب منه خيبة أمل، فى ذلك المثل الأعلى الذى كنا نحاول احتذاءه، ولكنه كان يمثل أيضًا تحررًا عقليا ونفسيًا حقيقيًا. فقد تخلصت من خرافة كبيرة كانت تعشش فى عقلى، والأهم من ذلك أنى تخلصت (أو كدت أتخلص) تمامًا من ذلك الشعور المقيت بالعار. نعم نحن فقراء ولكن هذا لا يعنى أننا متخلفون. هم متقدمون عنا فى التكنولوجيا، أى فى فن إنتاج السلع والخدمات، أو بالأحرى فى فن إنتاج سلع وخدمات معينة دون غيرها. ولكن فى الحياة أشياء أخرى غير إنتاج السلع والخدمات، بل إن هناك سلعًا وخدمات أخرى لا ينتجونها أو لا يفضلونها وقد تكون أفضل لنا. لابد إذن أن نميز (هكذا اتضح لى)، بين الفقر والتخلف. نعم نريد التخلص من الفقر، وعلاجه زيادة أنواع معينة من السلع والخدمات (وليس أى سلعة أو أى خدمة). أما التخلف، فأنا أعرف الآن ما هو، إنه ليس إلا هذا الشعور بالعار. فأنت لست متخلفًا إلا بقدر شعورك بالعار إزاء هؤلاء الذين يسمون أنفسهم «متقدمين». وسوف تظل متخلفا، مهما

زاد متوسط دخلك ومهما ارتفع معدل نموك ومهما زاد ما فى حوزتك من سلع وخدمات، طالما أنك تشعر بالعار لأنك لا تملك ما يملكونه، لأن لديك سيارة واحدة مثلا بدلا من خمس، أو لأن نوافذ سيارتك لا تفتح أتوماتيكيا، أو لأنك لا تلبس البلوجينز.. الخ.

كان إدراكى لهذه الحقيقة اكتشافا حقيقيا بالنسبة لى، يشبه اكتشاف البطة المسكينة فى قصة هانس كريستيان اندرسون الشهيرة، أنها ليست فى الحقيقة بطة قبيحة، بل بجعة صغيرة جميلة. ومن ثم زال عنها فجأة الشعور بالعار، ولم تعد «متخلفة». نعم نريد إطعام الجوعى وتوفير الكساء والمأوى المناسب لمن لا كساء أو مأوى لهم، ولكن هذا فى حد ذاته ليس مبررًا للشعور بالعار، بل لعل أول شروط النهضة وزيادة السلع الضرورية هو التخلص من هذا الشعور بالعار، وإلا كانت النتيجة، إذا استمررنا نرفع شعار التنمية ونفهمه على النحو الذى نفهمه الآن، إذا استمررنا نسمى أنفسنا متخلفين ونحدد هدفنا بأنه اللحاق بمستوى المعيشة فى الغرب، ستكون النتيجة أننا بعد خمسين عامًا أخرى من «التنمية»، سيكون لدينا محلات ماكدولاند أكثر وكوكاكولا أكثر، وبلوجينز أكثر، وأيضًا سلاح أكثر وإعلانات أكثر وأفلام جريمة أكثر وشذوذ جنسى أكثر ومخدرات أكثر، وستكون المرأة المصرية أو العربية، خلال هذه الفترة، قد حققت بالطبع نجاحًا باهرا فى الحصول على مساواتها بالرجل: كلاهما يتمتع بنفس مستوى المعيشة وبحرية الحصول على نفس الكمية من الماكدونالد والبلوجينز والمخدرات والإعلانات، وكلاهما له نفس النصيب فى المساهمة فى الجريمة والشذوذ الجنسى.

بل لا أخفى علي القارئ أنى اكتشفت أن تقييمـى للمثقفـين والكتـاب المصريين، بل وللسياسيين أيضًا، وترتيب مكانتهم فى نظرى، إنما يكـاد يتطابق مع درجـة تقديـرى لـدى «شـعورهم بالعـار»، كمـا يبـين لى مـن كتاباتهم وتصريحاتهم ومواقفهم. هذا، فيما يبدو لى، هو إذن سـرّ نفـورى من كتابات د. زكى نجيب محمود مثلا، فقد كان يعانى فى رأيـى، مـن شعور عميق بالعار إزاء الغرب، لم يفارقه حتى بعد أن بـدأ يكتـب تلـك الكتب التى يقال إنه اعترف فيها بأهمية التراث.

ولعل هذا هو السبب نفسه فى نفورى مـن رجـل كالسـادات إذا قـورن برجل كعبد الناصر، وهكذا. والمسألة ليسـت مسـألة علمـانيين وتراثيـين، فهناك من العلمانيين من لا تجد عندهم هذا الشعور بالعـار، وهنـاك ممـن يتكلمون باسم التراث ممن تلمح وراء تعصبهم شعورًا دفينا بالعار إزاء هـذا الغرب الذى لا يكفون عن توجيه الشباب له، وشوقا شديدًا إلى الحصـول على أكبر كمية من سلعه ومنتجاته.

كان هذا هو موقفى مثلا عندما سمعت بانعقاد مؤتمر السـكان والتنميـة فى القاهرة فى شهر سبتمبر ١٩٩٤، وعندما قرأت الوثيقة المعروضة علـى المؤتمر لإقرارها. كانت خلاصـة موقفـى: نعـم نحـن فقـراء، ولكننـا لسـنا متخلفين. فلما قرأت الوثيقة ذهلت إذ وجدت كل فقرة من فقراتها تقريبا تفوح منها رائحة حضارة معينة ونمط حيـاة معـين، هـو السـائد الآن فـى أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية. وهم يريدون توقيعنا عليـها وكأنـها تعـبر عن تفضيلاتنا نحن أيضا. من أجل هذا بالطبع اخترع مـا يمكـن تسـميته بلغة هيئة الأمم المتحدة، وهى لغة خاصة تكتب بها كل التقارير الصادرة

عن هـذه الهيئـة ومنظماتـها المختلفـة. لغـة تحـاول إخفـاء هـذه الرائحـة الخاصة، والمصالح الخاصة، والتظاهر بـأن العـالم واحـد تحكمـه مصـالح واحدة غير متضاربة، وتسوده قيم واحـدة غـير متباينـة. فالوثيقـة تفيـض بـالكلام عـن السـكان والعلاقـات الجنسـية ولكنـها لا تكـاد تلفظ بكلمـة «الزواج» أو كلمة «الأسرة». والوثيقة تعتـبر مـن قبيـل المسـلمات وجـود علاقات جنسية قبل الزواج وبدونه وتعتبر هذا حقًا مـن الحقـوق الواجبـة الاحترام. والوثيقة تحاول بنجاحٍ كبير ألا تجرح شعور الشواذ جنسيا، من الرجال أو النساء، فتفصل فصلاً حاسمًا بين العلاقة الجنسية والإنجـاب، وتعتبر «حرية الاختيار» فى هذا الأمر من الحريات الأساسية، المـهم هـو أقصى قدر من الإمتاع. «الفرد» إذن هو الأساس فـى نظـر هـذه الوثيقـة، وميوله وأهوائه، أيا كانت غرابتها فى نظر بعض الثقافات الأخـرى (بـل وأيا كانت غرابتها حتى فى نظر الثقافة الغربية نفسها منذ عشـرين سـنة فقط) واجبة الاحـترام. وفـى سـبيل ذلـك تضحـى بـأى مقدسـات دينيـة أو تقاليد أو أعراف تسود الثقافات الأخرى.

والوثيقة تتملق بشدة الحركات النسوية الجديدة فـى الغـرب، وكأنـها جاءت بدورها بآخر اكتشافات العقل الإنسانى ووضعت يدهـا علـى آخـر أسرار التقدم البشرى، عندما تنادى بالمساواة فـى كـل شـىء بـين الرجـل والمرأة، وكأن المساواة المطلقة بين الجنسـين، وليـس الاعـتراف بـاختلاف الدور والوظيفة، هى أسمى أنواع العلاقة بين الرجل والمرأة، وتعبر الوثيقة عن هذا الهـدف بعبـارات تكـاد تكـون مضحكـة، ولـو كـان بإمكانـها أن تطالب الرجل بإرضاع الأطفال أسوة بالنساء لفعلت!

والمؤتمر نفسه وما دار فيه، وما فعلته وسائل الإعلام المصرية قبله وأثناءه، كل هذا يدل على مدى عمق شعور معظم كتابنا ومعلقينا، بالعار إزاء الغرب، إذ ما كل هذا الحرص على أن يرضى عنا الأجانب؟ وما كل هذا الاهتمام برأى الأجانب فينا؟ والمذيعة التليفزيونية تبدو وكأنها تستجدى من الأجنبى أن يمدح مصر ويثنى على طيبة المصريين وكرمهم؟ ماذا يهم إذا اعتبرنا الأجانب طيبين أو غير طيبين؟ ، وما كل هذا الاهتمام بممثلة أمريكية تفضلت وتعطفت علينا فقالت كلمة رقيقة عن المصريين؟ وما هذا الإخراج المستغرب السخيف لنشيد الجهاد لعبد الوهاب فى الحفل الذى أقيم لأعضاء المؤتمر فى القلعة، حيث لا تكاد تستطيع من فرط صخب الأوركسترا أن تعرف هل هذا نشيد لعبد الوهاب أم لمؤلف أوروبى؟ وهل المصرى الذى يغنى كل مصرى ينادى ينطق بالعربية أم بالإيطالية؟ وها هو المؤتمر يعقد جلساته يوم الجمعة أيضًا لمجرد أن الغرب يعتبره يومًا كبقية الأيام، ويخبرنى مذيع التليفزيون أن أعمال المؤتمر ستتوقف يومى السبت والأحد اللذين يصفهما دون أن يبدو عليه أى استغراب بأنهما «عطلة نهاية الأسبوع»!

هناك شىء واحد لا شك فيه، لأنه مجرد تحصيل حاصل، وهو أن ارتفاع معدل المواليد مع بقاء معدل نمو الناتج كما هو، سوف يترتب عليه انخفاض نصيب الفرد من السلع والخدمات. هذا بالطبع صحيح مائة بالمائة، ولكن ارتفاع معدل المواليد قد يؤدى فى بعض الحالات إلى ارتفاع معدل الناتج، وقد يؤدى إلى ارتفاعه بدرجة تؤدى إلى ارتفاع نصيب الفرد من السلع والخدمات. وبلاد العالم تختلف فيما بينها فى هذا الصدد، فحال مصر ليس كحال السودان أو العراق، وحال البلاد العربية ككل

ليس كحال الهند مثلاً. فالأفضل أن يترك لكل بلد أو كل مجموعة من البلاد، أن ترسم لنفسها خطتها وفلسفتها السكانية الخاصة، والإصرار على الكلام عن العالم ككل فى هذا الموضوع، يعرض على بعض أمم العالم هواجس أمم أخرى بلا مبرر خصوصا أن نفس الذين يصرون على الكلام بلغة عالمية هنا، لا يحبون أن تكلمهم بنفس اللغة عندما يتعلق الأمر بفتح أبواب الهجرة مثلاً.

أضف إلى ذلك أن ارتفاع نصيب الفرد من السلع والخدمات ليس هو دائما الهدف الأسمى الذى يستحق أن يبذل كل شىء فى سبيله. قد يكون الأمر واضحا فى حالة مصر مثلاً (وإن كانت حتى حالة مصر لا بد أن يختلف القول فيها لو كانت جهود التنمية أكثر جدية وصدقًا، بمعنى أن تخفيض معدل المواليد قد يكون مرغوبا فيه لسبب وحيد وهو أن سياساتنا الإنمائية فاشلة وغير عقلانية) ولكن الأمر ليس بهذا الوضوح فى حالة دولة كالكويت مثلا أو الإمارات أو حتى السعودية أو ليبيا. فقد تكون العائلة الكبيرة مصدرا أهم من مصادر الرفاهية الإنسانية فى هذه البلاد التى بلغت حدا معقولا من متوسط الدخل، بالمقارنة برفع معدل التنمية. وقد تكون زيادة حجم الأسرة فى نظر الفلسطينيين، حتى ولو اقترن ببعض الانخفاض فى متوسط الدخل، هدفا أهم بكثير من التنمية، إذا كان سوف يسهل عليهم ، فى وقت ما فى المستقبل، استرداد أراضيهم المسلوبة.

بالإضافة إلى ذلك، لماذا يفرض علىّ أن أقبل أن زيادة نسبة النساء العاملات خارج المنزل بأجر (أى لدى الغير) هو دائما شىء أفضل من

العكس؟ وهو ما تعتبره الوثيقة من المسلمات لمجرد أن هذه هي التجربة الغربية في هذا الأمر؟ ولماذا تعتبر الوثيقة التخطيط في موضوع السكان أمرًا مرغوبًا فيه ومطلوبا (رغم أنه يتضمن التدخل في حريات الناس) بينما تعتبر التخطيط فيما عدا هذا شيئا سيئًا؟

ليس هناك ما يجبرني على أن أقبل هذا كله وكأنه من المسلمات إلا شيء واحد: أن يكون في أعماقي شعور قوي جدا بالعار إزاءهم، يدفعني دفعا إلى أن أفعل المستحيل لكسب رضاهم. وهذا هو للأسف ما فعلناه خلال هذا المؤتمر.

□□□

ولكن مؤتمر السكان الذي عقد في ١٩٩٤، لم يكن إلا مثالا واحدًا من امثلة كثيرة لهذا الشعور الدفين بالعار. شيء مهم آخر تشترك فيه معظم هذه الأمثلة، إن لم تكن كلها، هي أن التعبير فيها عن هذا الشعور الدفين بالعار يتخذ شكلا غريبا جدا، ومختلفا تماما عن حقيقة الشعور الذي يصدر عنه. فكما أن هذا الشعور بالعار لدى الاقتصاديين يعبر عنه بالدعوة إلى الإسراع بالتنمية الاقتصادية بالطريقة التي ألفناها، يتخذ هنا الشعور لدى كثير من مفكرينا وأدبائنا وفنانينا شكل الدعوة إلى «التنوير». وكل من الشعارين في رأيي زائف بمعنى أنه يجعل شيئا خبيثا يتخذ صورة الهدف النبيل والجذاب.

فكل من شعاري التنمية والتنوير بالمعنيين الرائجين لهما يخفي في ثناياه مسخ شخصية الأمة والتضحية بكل ما تتسم به عن غيرها، دون تمييز بين الصالح منه والطالح، وافقادها القدرة على الابتكار الحقيقي

والنهضة الحقيقة، باسم رفع متوسط الدخل مرة، وباسم الانتصار للعلم والعقلانية والحرية مرة أخرى.

بناء على هذا الاعتقاد الراسخ لدىّ فى أن ما يسمى بالتنوير فى بلادنا هو فى معظم الأحوال «تنوير زائف»، كتبت هذه المجموعة من البحوث والمقالات التى يجمعها هذا الكتاب. كتبتها فى مناسبات مختلفة، ولكنى رأيت أن الفكرة الأساسية فيها كلها فكرة واحدة، هى الاحتجاج على ما أعتبره تنويرا زائفا، ومحاولة الانتصار لما أعتبره التنوير الحقيقى الذى من شأنه دون غيره أن يؤدى إلى نهضة حقيقية.

ولدىّ أمل فى أن تتاح لى فرصة قريبة لأن أتناول بالتفصيل «التعبير الاقتصادى» عن نفس هذا الشعور بالعار، وهو شعار «التنمية الاقتصادية». فشعار التنمية، مثل شعار التنوير، اسم جميل يطلق على عمل قبيح. فكما أن ما يسمى تنويرا عندنا هو فى حقيقته مسخ لشخصية الأمة وعبث بتراثها، وتضحية بلا مقابل بأغلى وأعزّ مافيها، فإن ما يسمى تنمية عندنا (وفى معظم بلاد ذلك الجزء التعس من العالم المسمى بالمتخلف) هو فى الأساس «تغريب» لأنماط الإنتاج وأنماط الاستهلاك، وتضحية بلا مقابل أيضا بالرفاهية الانسانية، التى هى أوسع بكثير من منتجات الغرب وأنماط استهلاكه وعلاقاته الاقتصادية والاجتماعية. فإذا كنت فى هذا الكتاب أحاول أن أبيّن أوجه الزيف فى شعار التنوير، فأرجو أن أبيّن فى كتاب آخر أوجه الزيف فى شعار التنمية.

القاهرة، فبراير ١٩٩٩ — جلال أمين

الفصل الأول

التنوير الحقيقى .. والزائف

[١]

حول مفهوم التنوير :
نظرة نقدية لتيار اساسى
فى الثقافة العربية المعاصرة

(١)

يسود الحياة الثقافية العربية، والحياة الثقافية المصرية بوجه خاص، منذ فترة ليست بالقصيرة، اتجاه قوى يستخدم شعار (التنوير) باعتباره هدفا أساسيا من أهداف النهضة الفكرية والاجتماعية الشاملة، ووسيلة أساسية أيضا من وسائل هذه النهضة. وفى هذا المجال تستخدم كلمة (التنوير)، بالمعنى المتعارف عليه والذى يشير إلى الحركة الفكرية التى ازدهرت فى أوروبا فى القرن الثامن عشر باسم (Enlightenment)، رافعة لواء التسامح مع الآراء المخالفة للرأى السائد، خاصة فيما يتعلق بالمعتقدات الدينية، والتحرر من الأغلال المقيدة للفكر والتعبير، والمتمثلة فيما يفرضه الرأى الشائع من قسر وإجبار، قد يصل إلى حد الإرهاب، على مسايرة التقاليد والأعراف السائدة، والمصادقة على ما يقوله القدماء دون مناقشة. وقد ارتبطت هذه الحركة بالضرورة، وكما يتضح مما سبق، بإعلاء شأن العقل، واعتباره الميزان الوحيد للحكم على الأشياء، مقارنا بمجرد التقليد، وحتى لو تعارض مع ما تعارف الناس على اعتباره من المقدسات، وكذلك إعلاء شأن العلم، والتأكيد على ضرورة الالتزام بالموضوعية، مقارنا بالخضوع للأهواء والتحيزات المسبقة، وضرورة النزول

على حكم ما تشهد به التجربه والملاحظة، لما يجرى بالفعل فـى العـالم، مقارنا بما يحب المرء أن يراه أو ما جرى الناس على اعتقاده.

واستخدام لفظ (التنويـر) لوصـف مفـهوم هـذه الحركـة، يبـدو ملاءمـا تماما، إذ يبدو من الملائم أن يُشبّه هذا الانتصار للحريـة والعقـل والعلـم، ضد التقيد بأغلال القديم حتى لو كان خاطئا، وبالخرافـات، وبتحـيزات الناس المسبقة، حتى لو تعارضت مع ما يقطع به الواقـع، أن يُشـبّه كـل هذا بالانتقال من الظلمة إلى النور. وقد استخدم نفس التعبير فى وصف ما حدث فى بعض البلاد العربية، بعد نحو قرن من حدوثه فى أوروبا، مـن قيام بعض المفكرين العرب بالمناداة بشـكل أو آخـر بمـا نـادى بـه أنصـار التنوير فى أوروبا، ابتداء من رفاعة رافع الطـهطاوى فـى منتصـف القـرن الماضى، وحتى نصر حامد أبو زيد فى الثمانينـات والتسـعينات مـن هـذا القرن، مرورًا بقاسم أمين ولطفى السيد وفرح أنطـون وشـبلى شميـل وطـه حسين وسلامة موسى ولويس عوض وزكى نجيب محمـود وفـؤاد زكريـا، وآخرين غيرهم من أقرانهم وتلاميذهم.

والحقيقة أن هذا التيار (التنويرى) فى بلادنا العربية لم ينقطع منذ بدأ منذ أكثر من قرن ونصف، أى منذ اتصل الفكـر العربـى بـالفكر الأوروبـى الحديث فى أعقاب الحملة الفرنسية على مصـر، ولكـن يلاحـظ أنـه فـى العقدين الأخيرين ارتفعت نبرة أنصار هـذا التيـار، وتكـرر علـى الأخـص استخدام لفظ (التنوير) نفسه، بينما كان (التنوير) يجـرى مـن قبـل عـادة دون استخدام اسمه، كما ارتبط هذا فى العقدين الأخيرين بتكـرر التعبـير عن السخط عما يعتبر أنه ردّة فكرية أصابت الحياة الثقافية العربية تتمثل

فى انحســار التسـامح مـع الآراء والمعتقـدات المخالفـة، وازديـاد الميـل إلى تكفير الآخرين، بل والاعتداء أحيانـا علـى المفكريـن والفنـانين، إلى حـد القتل أو التهديد بـالقتل، ومصـادرة أو المطالبـة بمصـادرة بعـض الأعمـال الفكرية والفنية، وفرض قيود مـتزايدة علـى حريـة التعبير باسم حمايـة المقدسات الدينية، مع تزايد التمسك بالمنقول ولو علــى حسـاب المعقـول، وتكرر المناداة بالتمسك بالموروث ضد الوافد، وبأفكار قدمائنا ضــد الأفكـار المستوردة، مع التجرؤ على العلم والعلماء، وانتشار الكتب التى تتكلم عـن السحر وتروّج للاعتقاد فــى الخرافـات، وزحـف كـل ذلـك علـى وسـائل الإعلام عندنا ومؤسساتنا التعليمية والثقافية مما يهدد بنكسة خطيرة قـد تبدّد كـل الثمـرات التـى جنيناهـا مـن جـهود التنويـر علـى مـدى المائـة والخمسين سنة الماضية. ويكرر أنصار التنوير فى بلادنا التعبير عن أسفهم لتنكّر حياتنا الثقافية المعاصرة للمثل العليا التى أرساها مفكرو التنوير فــى أوروبا فى القرن الثامن عشر، وأصبحت جزءا من الضمير العالمى المعاصر، ويتنبأون لنــا بسـوء المصير وبضيـاع أى أمـل فـى التقـدم والتنميـة إذا لم نتدارك ونمنع هذا الانحسار لحركة التنوير.

والقضية، مطروحة على هذا النحـو، تبـدو لأول وهلـة أوضـح مـن أن تحتاج إلى نقاش: إذ من الـذى يخطـر بباله أن يشـكك فـى ضـرورة قيم التسامح مع الرأى المخالف، وحرية الاعتقاد والتعبير، وإعلاء شأن العقل والعلم، وتغليب اعتبارات المصلحة علـى التمسـك بالمـألوف لمجـرد كونـه مألوفا؟ ولكن الحقيقة، وهذا هو ما أريد أن أطرحه فى هـذا الفصـل، قـد لا تكون بهذه البساطة، وأن ما رفع لواءه، ويرفعه، دعاة التنوير على أنه

قيم مطلقة صالحة لكل زمان ومكان، وفـي أى ظرف مـن الظـروف، قـد لايكون في الحقيقة كذلـك، حتـى إذا تعلق الأمـر بقيـم اسـتقر لهـا فـى أذهاننا مثل هذا الإطلاق والصلاحية لكل زمان ومكان: الحرية والتسامح وتغليب مقتضيات العقل والعلم والتخلص من الأهواء والتحيزات المسـبقة. إن كل هذه القيم لايمكن فى الحقيقة تصور تُحققها بشكل كامل ومطلـق، كما أن تحققها المطلق، حتى لو كان ممكنا، لا يمكن أن يعتبر دائما شيئا مرغوبا فيه. إن هذه القيم وإن كان التعبير عنها قد اتخذ فى العادة صيغـا مطلقة، لم تتحقق أبدًا فى الواقع بهذه الصـورة المطلقـة، ولا كـان يقصـد منها ذلك فى الحقيقة، بل كان فهمها وتطبيقها دائمـا محـدودا بظـروف زمان أو مكان معينين. لقد غفل دعاة التنوير العرب فى معظم الأحيان عن هذه النسبية، وأدت بهم هذه الغفلة فى كثير مـن الأحيـان إلى صـور مـن الشطط كثيرا ما ترتب عليها ضرر جسيم، وهم يحسنون صنعا لـو تدبـروا الأمر على نحو يكشف لهم ما اتسمت وتتسم به حركتهم من شطط.

(٢)

دعنا نتفق أولا على أن المجتمع الانسانى ليس اختراعًا تفتّق عنه ذهن الإنسان بل هو ضرورة بيولوجية. فالإنسان حيـوان اجتمـاعى لا يسـتطيع أن يعيـش إلاّ فـى مجتمـع، والإنسـان المنفـرد محكـوم عليـه بـالهلاك لا محالة، إن لم يكن الهلاك لسبب مـادى فإنـه سيهلك لسـبب نفسـى. ولكن الانتماء إلى مجتمع يفرض على الفرد قيودا لا يملك الفرد أن يخـرج عنها إلا بثمن باهظ للغاية، قد يصل إلى حد الهلاك نفسه. لايقتصر ذلـك

على المجتمع المتحضر بل ينطبق أيضا على أكثر المجتمعات بدائية. لاستمرار الانتماء إلى مجتمع لابد من دفع ثمن. هذا الثمن هو ألا يتجاوز الفرد في ممارسته لحريته في السلوك والتعبير حدودا معينة إن لم يقيد بها نفسه، فرضها عليه المجتمع فرضا.

هذا القيد لا يقتصر على حرية السلوك والتعبير بل يمتد ليشمل حرية الاعتقاد نفسها. مجال الحرية هذا أوسع بالطبع، لأن حرية الاعتقاد أقل تهديدا لوجود المجتمع واستمراره، ولكن القيود موجودة هنا أيضا، إذ من الصعب أن نتصور أن يستمر اعتقاد المرء مخالفا لما استقر عليه مجتمعه دون أن يستطيع أن يعبر عن هذا الاختلاف، وإلا أصابه الهلاك لهذا السبب أيضا. ومن ثم فمسايرة الفرد في اعتقاده لما استقر عليه مجتمعه من معتقدات أساسية، هي أيضا شرط من شروط احتفاظه بتوازنه النفسي والعقلي.

إني لا أحاول هنا بالطبع أن أقول إن من المستحيل أن يعتقد المرء اعتقادًا يخالف عقائد أمته وعشيرته، أو أن يعبر عن آراء مخالفة لآرائها، فبديهي أن هذا ممكن، وكثيرا ما يكون مفيدا، وإنما أقول إن هناك دائما حدودا لهذه الإمكانية: هناك حدود لايستطيع الفرد أن يتجاوزها في التعبير عما يعتقده مخالفا لعقائد أمته، فإذا لم يمنع نفسه منعته أمته، وهناك حدود لما يستطيع الفرد أن يعتقده بخلاف عقائد أمته.

للأستاذ ناعوم تشومسكي (N. Chomsky) مقال بديع عنوانه يدل على محتواه، وهو: (حدود الفكر الذى يمكن التفكير فيه) (The Boundaries of Thinkable Thought) نشره منذ نحو عشرين عاما، وأراد فيه أن

يبين كيف أن المناخ الثقافى العـام فـى الولايـات المتحـدة والأثـر الطـاغى لوسائل الاعلام فيها، وخضوع هذه الوسائل وهـذا المنـاخ لسيطرة مصـالح معينة تروّج لنوع معين من الأفكار، كل هذا يجعل الفرد الأمريكى العادى خاضعا لما يسـميه تشومسـكى (حـدود الفكـر الـذى يمكـن التفكـير فيـه). فالمسألة ليست فقط ما يستطيع أو لا يستطيع الفرد التعبير عنه، بل هـى أيضا مسألة ما يستطيع أو لا يسـتطيع أن يفكـر فيـه ويؤمـن بـه. هـذا بالضبط هو ما أعنيه هنا، ولكنى أزعم أن هذا ليس قاصرا علـى المجتمـع الأمريكى فى العصر الراهن، بل ينطبق على أى مجتمع فى أى زمان، إذ أن لكل مجتمع طريقتـه فـى فـرض طريقـة معينـة مـن التفكـير والـترويج لمجموعة معينـة مـن الأفكـار، حتـى وإن لم يكـن لديـه صحـف وإذاعـة وتليفزيون.

والأمر أعمق بكثير من مجرد تأثير وسـائل الأعـلام المعروفـة والمألوفـة. فاللغة نفسها (وهى بدورها وسيلة من «وسائل الأعلام») تشكل قيدا على حرية التعبير والتفكير. فغنى عن البيان أن المرء لا يتكلم ولا يفكر إلا بلغة ما، كما أنه مقيّد فى التعبير عن نفسـه بـل وفـى عمليـة التفكـير نفسـها بحدود هذه اللغة: مفرداتها وقواعد نحوها. فأنت لا تستطيع أن تفكر فى شىء لاتحتوى لغتك على كلمة تعـبّر عنـه، وأنـت عندمـا تسـتخدم لغـة معينة فى التعبير فإنما تنقل إلى الآخرين، ليس فقط مـا دار بذهنـك، بـل ومـا تحملـه الألفـاظ التـى اسـتخدمتها مـن رصيـد مـتراكم مــن المعــانى والايحاءات والعواطف والتاريخ. لقد بيّـن هـذا الأسـتاذ بنيـامين وورف (B. L. Whorf) فى دراسته للغات بعض قبائل السـكان الأصليـين للقـارة

الأمريكية[1]، فبين مثلا أن بعض هذه اللغات لاتتضمن ألفاظا دالـة دلالـة مباشرة على المستقبل، وحكم هذا على أصحاب هذه اللغة بنمط معين فـى التفكـير يركـز علـى الحـاضر أو المـاضى ويستعصى عليـه التعـامل مـع المستقبل، على النحو الذى يمكننا به نحن مثلا التفكير فيه.

فـإذا كـانت اللغـة تفرض علـى الإنسـان القيـود الأولى علـى تفكـيره، فحدث ولا حرج عن القيود التى تفرضها طريقة تنشئته فـى الأسـرة، ثـم ما يفرضه نظام التعليـم ومختلـف المؤسسـات الاجتماعيـة، بمـا فـى ذلـك وسائل الإعلام المعروفة.

ولكنى أريد أن أذهب إلى أبعد من هذا فأقول انه حتى لـو افترضنـا أن كانت قدرة المرء غير محدودة على التعبير والتفكير والاعتقاد بمـا يخـالف أفكار ومعتقدات عشيرته أو أمته، فإن ممارسة هذه القـدرة والحريـة غـير المحدودة ليست دائما شيئا مرغوبا فيه. أبسط حجة للدفاع عن هذا الرأى هو القول بأن الحرية المطلقة فى التعبير قد تحمل تهديدا خطـيرا لوجـود المجتمع نفسه واستمراره. ولكن الحقيقة أن هذه الحرية المطلقة المزعومة، إذا افترضنا إمكانية وجودها أصلا، قد تهدد الفرد نفسه وصحته النفسـية والعقلية. قد يكون الشك فيما تأخذه جماعة ما من المسلمات شيئا مرغوبا فيه فى أحيان كثيرة، ولكن من المؤكد أن هناك حدودا لذلك، فالشك فى كل المسلمات يجعل الحياة مستحيلة، ولايمكن للمرء الاستمرار فى الحياة وهو يشك ويعيد التساؤل عن صحة كل خطوة جديدة يشرع فى اتخاذهـا.

(١) Whorf, B.L. *Language, Thought and Reality*, MIT Press, Cambridge, Mass, 1965, pp. 156-8.

إن الامتناع التام عن الشك فى المسلمات قد يجعل التقدم مستحيلا، ولكن الشك المستمر فى المسلمات يجعل الحياة نفسها مستحيلة.

إن هذا التحفظ على الدعوة إلى حرية التعبير والاعتقاد، وكأنها حق لايحدّه حدّ، ينطبق أيضا وبالضرورة، على الدعوة إلى التسامح مع الرأى المخالف. فالتسامح لابد أن يكون له حدود كذلك، ولا يعرف التاريخ ولا العقل مجتمعا تسامح مع المخالفين للرأى السائد إلى الحد الذى يهدد فيه هذا التسامح وجود المجتمع نفسه.

كل هذا قد يبدو بديهيا لدرجة تجعله لا يستحق الذكر، ولكن الحقيقة أن دعاة التنوير فى بلادنا كثيرا جدا ما يرفعون شعارات حرية التعبير والتسامح مع الرأى الآخر وكأن كليهما لا يجب أن يرد عليهما أى قيد. فيدافع كثيرون مثلا عن حق الكاتب فى التعبير عما يشاء، دون أن يكلفوا أنفسهم عبء قراءة ما كتبه هذا الكاتب، بافتراض أن حرية التعبير مطلقة، وأن تقييدها يضر فى جميع الأحوال بنهضة المجتمع. وهم كثيرًا ما يبدون ترحيبا حارا ويحتفلون بكل من يتجرأ على التراث والتقاليد بالنقد والتهكم، حتى فى الحالات التى يخلو العمل من أية قيمة فكرية أو فنية تذكر، افتراضا منهم أن التجديد دائما مطلوب، وأن التمرد على القديم والتقاليد فيه دائما مصلحة المجتمع. فالتذكير بأن حرية التعبير ليست حقا مطلقا وليست دائما شيئا مرغوبا فيه، هذا التذكير ليس إذن من نافلة القول فى مناخنا الثقافى السائد الآن. إنى لا أكتب هذا للدعوة إلى تقييد حرية التعبير، وإنما لكى انبه إلى خطر الإطلاق فى هذا الأمر، وإلى ضرورة بحث كل حالة على حدة، وتقييم ما يعتبر مسموحا به أو غير مسموح به فى ضوء ظروف كل حالة. يجب

أن يكون بإمكاننا التمييز بين عمل فكرى أو فنى يخدم النهضة الفكرية فعلا وعمل آخر يعطلها، بين حق التعبير عن الرأى وحق توجيه السب والقذف والتهكم على المقدسات. فإذا قيل: ومن الذى سيحكم؟ قلت إن هذا بالضبط من صميم مسئولية المثقف العربى، الذى إذا فقد القدرة على التمييز بين هذا وذاك، لم يعد يستحق أن يوصف بالمثقف.

إن من المدهش حقا كيف يتكلم كثيرون من دعاة التنوير عندنا وكأنهم غافلون تماما عن أن تاريخ الدعوة إلى حرية الرأى وحرية التعبير كانت دائما تقترن، صراحة أحيانا وضمنا فى معظم الأحيان، بالاستثناءات والتحفظات. نحن نعرف أن الحرية فى المجتمع اليونانى القديم كانت تستثنى العبيد، وأن هذا الاستثناء كان يعتبر فى المجتمع اليونانى القديم أمرا بديهيا ومفروغا منه، على أساس أن العبيد ليسوا إلا (أدوات حية) على حد تعبير أرسطو. كذلك فإن الحرية والتسامح مع الرأى المخالف عند كتاب التنوير فى أوروبا فى القرن الثامن عشر كانتا دائما تفسران فى حدود ما يؤمن به هذا الكاتب أو ذاك من مطلقات لا يجوز فى رأيه أن تمسّ. حتى فولتير، أكبر دعاة الحرية والتسامح فى عصر التنوير، كان على استعداد دائما لأن يغضّ النظر عن الاعتداء عن الحرية وعن التعصب، إذا صادف هذا الاعتداء وذلك التعصب هواه وميوله. اقرأ مثلا ماكتبه الفيلسوف البريطانى (الفرد إيبار A. Ayer) عن حدود احترام حرية الآخرين والتسامح عند فولتير :

«كان فولتير يجد من السهل أن يغضّ البصر عن تجاوزات هؤلاء الحكام الذين كانوا يحوزون تقديره واحترامه ويعتبرهم من قبيل

(المستبدين العادلين). كان مثلا يعتبر عصر لويس الرابع عشر عصرا ذهبيا، وهو في كتابه (تاريخ الإمبراطورية الروسية تحت حكم بطرس الأكبر) يحاول أن يقلل بشدة من أهمية ما ارتكبه بطرس من فظائع، مدفوعًا بحماسه لدور بطرس في تحديث وتمدين روسيا.. كذلك لم يستطع فولتير قط أن يرى فردريك الأكبر (ملك بروسيا) على حقيقته، أو أن يصفه بما يستحق كمدمن حرب. أما المثل الصارخ فنجده في علاقة فولتير بكاثرين امبراطورة روسيا.. فهو يحاول التهوين من شأن قيامها بقتل زوجها، ويكاد يكيل لها الثناء على دورها في تقسيم بولندا، وهو يؤيدها بحماس في حربها ضد سلطان تركيا، كما لو كان دافعها الحقيقي إلى ضم القسطنطينية هو تحرير اليونان. إن فولتير لم يكن يرى كاثرين إلا من خلال موقفها المؤيد لفلاسفة التنوير. فما دامت كاثرين قد قامت بشراء مكتبة ديدرو لنفسها، وقبلت أن تطعّم نفسها ضد الجدرى في الوقت الذى كان التطعيم فيه ممنوعا في فرنسا، ولم تمارس أى عمل من أعمال القهر باسم الدين، فما الذى يهم فولتير من أنها كانت قد غفلت مثلا عن تحرير الأقنان في روسيا؟[1] ».

أما ما ارتكب بعد عصر فلاسفة التنوير، وما زال يرتكب من جرائم ومن تقييد للحريات باسم الحرية نفسها وباسم حقوق الإنسان، فهو معروف للجميع، ابتداء من مآسي الثورة الفرنسية، وحتى الاعتداءات الأمريكية الأخيرة ضد شعوب العالم الثالث في مختلف أنحاء الأرض، مرورا بالفظائع الستالينية في الثلاثينات والأربعينات ضد «أعداء

---

(١) A. J. Ayer: Voltaire, Faber and Faber, London, 1986, pp. 27-8.

الشعب» ، (وهو اسم كان يطلق على المخالفين فى الرأى) وفضيحة المكارثية فى الخمسينات ضد الشيوعيين، (وهو اسم كان يطلق على كل من يشتبه فى ضعف ولائه للمؤسسة الأمريكية الحاكمة)، والفظائع المستمرة ضد «الأصوليين الإسلاميين» ، (وهو الاسم الذى يستخدم الآن كبديل للشيوعية، لوصف كل من يحاول أن يتصدى للاعتداءات الإسرائيلية والأمريكية).

لا يجب بالطبع أن نتوقع أن يقول لنا دعاة الحرية والتسامح دائما، من هم الذين يستثنونهم من دعوتهم إلى الحرية والتسامح، إذ أن الغرض لايتحقق إلا بإطلاق الدعوة دون أية تحفظات أو استثناءات. ولكن كان المنتظر من دعاة التنوير فى الوقت الحاضر، وفى بلادنا على الأخصّ، التى عانت الأمرّين من نفاق دعاة الحرية وحقوق الإنسان، أن يظهروا لنا أنهم على بيّنة من أن هذه الشعارات الجميلة كلها لم تمارس قط، ولا يمكن أن تمارس، دون تحفظ.

(٣)

عندما دعا فلاسفة التنوير فى أوروبا فى القرن الثامن عشر إلى تغليب حكم العقل والإهتداء به فى الحكم على الأشياء، ما الذى كانوا يظنون أنه كان يحدث قبل ذلك؟ بماذا كان يهتدى الإنسان خلال مئات الألوف من السنين السابقة على ظهورهم هم؟ بم اهتدى الإنسان عندما اكتشف طريقة إشعال النار، غير العقل؟ أو عندما تعلم كيف يبنى بيته ويغزل وينسج رداءه، ويطورّ أسلحته لاصطياد الحيوان؟ وما الذى غلّبه الإنسان

غير العقل عندما اكتشف الزراعة وطوّر الصناعة وأصلح نظام الرى وأنشأ حكومة لفض المنازعات بين الناس؟ وما الذى اهتدى به الإنسان غير العقل عندما اكتشف حماقة عبادة الأوثان وعبد إلهاً غير منظور ونزّهه عن حماقات الإنسان؟ ألم يكن حكم العقل إذن هو منارة الإنسان خلال تاريخه الطويل، فمكّنه من الاستمرار فى الحياة حتى القرن الثامن عشر، رغم كل ما صادفه من عقبات وكوارث وأخطار؟ فعندما يأتى فلاسفة القرن الثامن عشر ليدعو الإنسان إلى الاهتداء بحكم العقل، فلا شك أنهم كانوا يقصدون شيئًا أكثر مما كان يفعله الإنسان طوال مئات الآلاف من السنين قبلهم. فما هو هذا الشيء؟

ربما كانوا يقصدون الإهتداء بحكم العقل وحده، وتغليبه على أى اعتبار آخر، كالعواطف والأهواء، أو مجرد التخيل، أو الولاءات الضيقة والتحيزات المسبقة. ولكن هل هذا ممكن حقا؟ فما الذى يفعله الأدباء والشعراء والخطباء والفنانون من كل نوع؟ بل ما الذى يفعله الناس فى الجزء الأكبر من أحاديثهم اليومية، بما فى ذلك فلاسفة التنوير أنفسهم، غير التعبير عن عواطفهم وأهوائهم أو إطلاق العنان لخيالهم؟ هل كان فلاسفة القرن الثامن عشر يريدون منا التخلص من كل هذا؟ ولكن، ألم يكتبوا هم أنفسهم الشعر والقصص ويمارسوا الخطابة؟ أو لم يطلقوا لخيالهم وعواطفهم العنان؟ أو لم يكن لهم هم أيضا ولاءاتهم الضيقة وتحيزاتهم؟ أو لم يسمحوا بتحيزاتهم المسبقة بالتأثير فى أحكامهم ومواقفهم كما رأينا منذ قليل فى حالة فولتير مثلا؟ ولا شك أن ما يصدق على فولتير، فى هذا الصدد، يصدق على غيره، إذ هل من الممكن حقا أن

نتصور أن يتخلص الإنسان من تحيزاته المسبقة فى الحكم على الأمـور[1]؟ بل هل حتى من المصلحة أن يتخلص الإنسان مـن كـل تحيزاتـه المسبقة وولاءاته؟ هل من الممكن أو مـن المصلحـة أن يتخلـص الإنسـان مـن ولائـه لأسرته وعشيرته وأمته، وأن يصدر أحكامه ويمارس مختلف أنواع السلوك فى حياته وكأنه لا أسرة له ولا عشيرة ولا أمة؟ لابد إذن أن فلاسفة القرن الثامن عشر كانوا يقصدون شيئا آخر.

أعساهم كانوا يقصدون ما كـان يدعـو إليـه فرانسيس بيكـون، قبلـهم بنحو قرن ونصف، عندما كان يضع قواعد المنهج العلمى التجريبى القـائم على الاعتماد على ما تدلنـا عليـه الحـواس مـن ملاحظـة وتجربـة، دون السماح بالأوهام والتحيزات المسبقة بالتأثير فيما نصل إليه من أحكام ومـا نستخلصه من نتائج عن العالم الخارجى؟ أعسـاهم أيضا كـانوا مدفوعـين فى التأكيد على تغليب حكم العقل وإعلاء شأن العلم برغبتهم فى محاربة ما كان لازال سائدا فى أوروبا فى عصرهم من الاعتقاد فـى تأثـير السـحر وفى الخرافات وأعمال الشعوذة ومن مطاردة الناس وتـهديد حياتـهم بنـاء علـى هـذه الاعتقـادات؟ وقـرب عـهدهم بمـا أدى إليـه التعصـب الدينـى بالذات فى المائة سنة السابقة عليهم مباشرة، من حـروب ومـآس وتقتيـل وتعذيب؟ لا شك أن هذا صحيح، وأن هذين الدافعين الأخيرين كانـا همـا

---

(١) لخّص برتراند رسل الأمر فى العبارة البليغة الآتية:
(إن عقلا منفتحا على الدوام، هو عقل فارغ على الدوام)
(A mind perpetually open will be a mind perpetually vacant.)
واقتطفه: G. Allport: *The Nature of Prejudice*, 15th edition, Addison-Wesley, Reading, Mass., 1954, p. 20.

الدافعان الأساسيان لمفكرى القرن الثامن عشر فى أوروبا للدعوة إلى تغليب حكم العقل. ولا شك فى أن هذين كانا أيضا الدافعين الأساسيين لدى رافعى شعار التنوير عندنا فى العقدين الماضيين: الغضب مما أدى إليه التعصب الدينى من أعمال العنف والقتل إزاء المخالفين فى الرأى، وتكرر المناداة بتقييد حرية أديب أو فنان أو مفكر بعد آخر نتيجة لهذا التعصب، مع عودة الرواج والانتشار للكتابات التى تدعو إلى الإيمان بالسحر والخرافات والشعوذة، وتكرر تقديم تفسيرات للظواهر الطبيعية أو الاجتماعية، منافية لقواعد المنهج العلمى فى التفكير والبحث. كل هذا بلا شك صحيح ومفهوم تماما. ولكن من الصحيح أيضا فى رأيى أمران آخران أراهما على قدر كبير من الأهمية:

الأمر الأول: أن التعصب الدينى وإن كان من الممكن أن يؤدى، وكثيرا ما حدث فى التاريخ أن أدى إلى فظائع ومآس، فإنه ليس بأية حال الصورة الوحيدة للتعصب الذميم المولّد للفظائع والمآسى. كذلك فإن الإيمان بالمعتقدات الدينية والتحيزات الدينية المسبقة ليسا بأية حال النوع الوحيد من الإيمان أو التحيزات المسبقة التى يمكن أن تفسد العلم، وتؤدى إلى الخروج عن قواعد المنطق والمنهج العلمى والموضوعية. ومن ثم فإن اعتبار الدعوة إلى تحكيم العقل والبعد عن التعصب وكأنها لا تعنى إلا التخلص من التعصب الدينى، أو كأن هذا وحده كاف لتجنيب البشرية أعمال العنف والقهر، واعتبار الدعوة إلى تحرير العقل وكأنها مرادفة لتحرير المرء من الاعتقاد الدينى، أو كأن تخلص المرء من عقيدته الدينية هو وحده كاف لانتصار العلم والموضوعية، هذا الموقف يتعين رفضه وإظهار زيفه.

والأمر الثاني : أن من الخطأ الظن بأن الإيمان بالغيب والعقيدة الدينية بوجه عام تؤدى بالضرورة إلى التعصب والتطرف، وأنها لا بد فى النهاية أن ينتج عنها فظائع ومآس، مما يجعل العمل على منع هذه الفظائع والمآسى يتطلب استئصال العقيدة الدينية أصلا أو إضعافها. كما أن من الخطأ الظن بأن الإيمان بالغيب والعقيدة الدينية بوجه عام يؤدى بالضرورة إلى إفساد العلم ويدفع المرء دفعًا إلى الخروج على قواعد التفكير المنطقى والمنهج العلمى.

بعبارة أخرى : إن رفض الموقف الدينى لا هو بالشرط الضرورى ولا بالشرط الكافى للتخلص من التعصب الذميم المؤدى إلى أعمال العنف أو لانتصار العلم والموضوعية. فمن الممكن أن تكون متدينا وعالما ومتسامحا مع الآخرين ورافضا لأى صورة من صور الاعتداء عليهم، ومن الممكن أن تكون كافرا ومعاديا للعلم وقاسيا كل القسوة فى التعامل مع آراء ومواقف المخالفين لك فى الرأى.

كان من الممكن للمرء أن يظن أن هذين الأمرين أوضح من أن يحتاجا إلى تأكيد، ولكن المؤسف، وهذا هو فى الواقع ما أدى بى إلى كتابة هذا البحث أصلا، أن هذا الموقف الذى أنتقده هو أحد المواقف الشائعة الآن فى حياتنا الثقافية العربية المعاصرة، وهو ذلك الموقف الذى يتخذ لنفسه من (التنوير) شعارًا، ويقصد بالتنوير أساسا هذا بالضبط: الهجوم على الموقف الدينى وكأنه المصدر الوحيد الممكن للتعصب الذميم والاعتداء على حريات الآخرين، وكذلك كأنه الخطر الوحيد الذى يهدد التقدم العلمى، ويرفض بتاتا التسليم بإمكانية التعايش بين العقيدة الدينية وبين موقف (مستنير) للغاية من الحرية والتسامح ومن العقلانية والعلم.

إن التعصب الذميم المفجّر لكافة أنواع الفظائع والمآسى له أمثلة فى التاريخ العلمانى لا يقلِ عددًا ولا قسوة عما نجد له من أمثلة فى التاريخ الدينى. ويكفى أن نذكِر القارئ بأمثلة التعصب والقسوة التى ارتبطت بتاريخ الثورة الفرنسية، المدينة بأفكارها لحركة التنوير نفسها، وتاريخ الحركات الاشتراكية والماركسية، وتاريخ الحركات القومية، وما فعله الأوروبيون فى مستعمراتهم باسم المدنية، وما شهده القرن العشرون من حروب باسم الديمقراطية، وما شهدته السنوات القليلة الماضية ضد مسلمى البوسنة والشيشان وفلسطين.

ليس الإيمان بالغيب بأكثر كفاءة فى توليد التعصب والتطرف من الإيمان بالعلم أو الإيمان بالحرية، أو بالمساواة أو بالقومية أو بأفضلية الرجل الأبيض أو بفكرة التقدم.. الخ. وعلى كل حال فالإيمان بالغيب، إذا فهم به الإيمان بكل ما لم يقم عليه دليل مادى ملموس ومحسوس، ليس قاصرا على العقيدة الدينية. فمعتقدات العلمانى مليئة بالغيبيات، كالإيمان بحتمية التقدم، هذا الإيمان الذى اقترن بفكرة التنوير منذ البداية، والإيمان بأن من الممكن للإنسان الوصول إلى الكمال، وبأن العلم سيكشف للإنسان كل ما كان مجهولا ويحقق له السيطرة التامة على الطبيعة، أو الإيمان بالمساواة وبأن الناس قد ولدوا متساوين، إذ أن عكس ذلك قد يكون هو الأقرب إلى الحقيقة، أو الإيمان بأن تهيئة البيئة الصالحة والتعليم المناسب كفيلة وحدها بتشكيل الإنسان على أفضل وجه، أو بأن انتصار الاشتراكية حتمى، أو بأن أمتى أفضل من أية أمة أخرى، أو بأن الرأسمالية هى أفضل النظم، أو بأنها نهاية التاريخ.. إلى آخر تلك القائمة التى لا آخر لها، لغيبيات الفكر العلمانى.

أما أن كل هذه الصور من صور التعصب العلماني، كثيرا ما تفسد العلم وتعاديه مثلما عادى التعصب الديني العلم وعاداه فالأمثلة عليه عديدة أيضا. انظر ما فعله التعصب للماركسية في الاتحاد السوفييتي والدول الخاضعة لنفوذها من تحريم الاعتقاد بما يتعارض مع مسلمات المادية الجدلية، ووأده لبحوث من شأنها أن تعلي من تأثير البيولوجيا على السلوك الإنساني على حساب تأثير البيئة، وانظر ما فعلته القومية النازية ضد أي فكر يتعارض مع فكرة تفوق الشعوب الآرية، وانظر إلى موقف وسائل الإعلام الأمريكية من كل من يحاول التشكيك في أفضلية النظام السياسي والاقتصادي الأمريكي ونمط الحياة الأمريكية على غيره من النظم وأنماط الحياة. بل فلننظر إلى ما يلعبه التعصب للعلم نفسه، وما أدى إليه من تشكيك وتحقير لكل من يقول إن هناك طرقا أخرى للوصول إلى الحقيقة، وكيف أصبح للمنهج العلمي، مثلما كان للاعتقاد الديني، طقوسه ومراسيمه وقسسه، وكيف يقدّم حامل الدكتوراه مهما بلغت درجة جهله، على غيره، وتعطي أهمية مبالغ فيها لعدد البحوث المنشورة مهما بلغت تفاهة موضوعاتها، وما ينشغل به كثير من «علماء» الاجتماع المعاصرين من موضوعات سقيمة لا تزيد جدواها عن جدوى التساؤل عن عدد الملائكة التي يمكنهم الوقوف على رأس دبوس، طالما أظهروا معرفتهم «بالوسائل الفنية» المتفق عليها لمعالجة هذه الموضوعات، وما يعلق من أهمية على بحوث تقييم المشروعات وتحليلات العائد والنفقات وكيف يقرر على أساسها تنفيذ المشروع أو استبعاده، على الرغم مما كان قد يكون قد سقط من الحساب من تقدير آثار تفوق أهمية ما تم

حسابه، نتيجة للتبجيل المبالغ فيه الذى تحظى به الأرقام وعمليات القياس، حتى استقر فى الأذهان أن كل ما يمكن قياسه لابد أن يكون أكثر أهمية مما يستحيل إخضاعه للقياس[1]. باسم هذا العلم وهذه الطقوس والمراسم، يمارس مثقفو التنوير الآن فى حياتنا الثقافية العربية المعاصرة، نوعًا من القهر ومحاولات لكبت أى رأى يخالف هذا التقديس الشائع للعلم، يماثل ما كانت تمارسه الكنيسة في أوروبا فى العصور الوسطى، كما شاع مؤخرا إضفاء نوع من القدسية على أعمال فنية يطلق عليها وصف «الإبداع»، حتى إن كانت خالية من أى قيمة فنية تذكر. ودافع أنصار «التنوير» عن أصحاب هذه الأعمال وإن تضمّنت عبارات غاية فى البذاءة ضد الدين، وذلك باسم حرية الفكر وحق المبدعين فى أن يفعلوا ما يشاءون، وكأننا بصدد نص مقدس من النصوص الدينية وليس بصدد رواية تافهة كتبها شخص خال من الموهبة. إن التعصب والتشنج اللذين شهدناهما في بعض هذه الحالات لا يقلان عن التعصب والتشنج اللذين نشاهدهما عند المتعصبين والمتطرفين من المتدينين.

---

(١) انظر فى كيف تحول العلم إلى دين:

Feyerabend, P.: *How to Defend Society Against Science*, in Hacking, I. (ed.): Scientific Revolutions, Oxford University Press, N.Y., 1980

وفى أمثلة رائعة للشعوذة فى العلوم الاجتماعية:

Andreski, S.: Social Science as Sorcery, Andre Deutsch, London, 1974.

وفى نقد تقييم المشروعات وفكرة التنمية الاقتصادية من الزاوية المذكورة فى المتن:

Mishan, E., *The Costs of Economic Growth, Pelican, London, 1969.*

وأما أن الاعتقاد الدينى والإيمان بالغيبيات الدينية لا يؤدى بالضرورة إلى موقف معاد للعلم، فالأمثلة عليه كثيرة أيضا. إن الإعتقاد الدينى لايحوّل العالم إلى جاهل، كما أن رفض الدين لا يجعل من الجاهل عالما. كان نيوتن صاحب إيمان قوى بالله ولم يجعله هذا يلجأ فى إثبات نظرياته العلمية إلى أساليب تتعارض مع العلم، ولكن ستالين غير المؤمن كان يسمح لنفسه بتزييف التاريخ لإعلاء شأن نظريته التى كان يعتقد أنها علمية. والأديان السماوية كانت كلها عند ظهورها حركات تنويرية من الطراز الأول، وإن اختلط بها كلها فى مراحل تالية من تاريخها حركات منافية ومعادية للعلم.

إن المزاج الدينى، مثله مثل المزاج الفنى، لايؤدى بالضرورة إلى الخروج على العلم، إلا إذا تصوّرنا أن العالم الحقيقى لابد أن يتحول إلى حجر لا قلب له، ولا عاطفة له، وهو غير صحيح، ولا هو لحسن الحظ بالممكن. كما أن ضآلة حظ المرء من المزاج الفنى أو الدينى لا يجعله بالضرورة عالمًا، إذ قد يفتقر هذا الشخص إلى المزاج العلمى أيضا.

(٤)

كان موقف فلاسفة التنوير فى أوروبا فى القرن الثامن عشر مفهوما تماما. كانت التحولات الاقتصادية والاجتماعية والتطورات التكنولوجية والعلمية تحتم ظهور نظرة جديدة إلى العلاقات الاجتماعية والتنظيم الاجتماعى والسياسى. كان هذا عصر ثورة زراعية وتحولات سريعة فى الإنتاج الصناعى، كمًا ونوعًا، تمهد الطريق للثورة الصناعية التى حلّت

ابتداء من نهاية القرن، كما كان عصر زيادة سريعة في السكان، بالمقارنة بالقرون السابقة، واتساع في الأسواق وازدياد فرص الربح نتيجة لاتساع الأسواق من ناحية، والفرص التي كان يتيحها اكتشاف طرق جديدة للإنتاج، من ناحية أخرى. لم تكن العلاقات الاقطاعية التي كانت سائدة تلائم العصر الجديد، كما لم تكن أفكار عصر الاقطاع تخدم أغراض تلك الطبقة الجديدة الصاعدة، حديثة الثراء، والطامحة إلى المزيد منه، والمتفائلة بالحياة، والمصممة على التخلص من أغلال العلاقات الاقطاعية، ومن سيطرة الدولة في نفس الوقت، والمتحمسة للانتصارات الجديدة التي حققها العلم، والتقدم التكنولوجي الذي كان يبشر بمزيد من الأرباح والثراء، والمرحّبة بكل جديد وبكل من يسخر من العلاقات الاجتماعية القديمة، وبكل من يتهكم على التفسيرات الحرفية للدين التي تتعارض مع الاكتشافات الحديثة.

ما الذي يناسب كل هذا أكثر من الكلام عن الحرية، وعن التسامح، وعن المساواة، وأكثر من الاعتقاد بأن التقدم هو سنّة الحياة، وبأن تاريخ البشرية هو تاريخ تقدم مستمر من الأسوأ إلى الأفضل، ومن الأقبح إلى الأجمل، وبأن الجديد دائما أفضل من القديم، وبأن الإنسان قابل ومؤهل لبلوغ الكمال، وبأن وسيلته في ذلك هي خضوعه لحكم العقل، والعقل وحده، وبأن كل المطلوب هو أن ينظر الإنسان إلى الطبيعة من حوله ويبحثها بحثا نزيها مجردا عن الهوى، فإذا به يصل إلى نتائج باهرة تساعده على المزيد من التقدم والحصول على المزيد من السعادة: سيطرة أكبر على الطبيعة، وتنظيما أكثر رشدا للمجتمع؟ إن البؤس ليس قدر الإنسان المحتوم، وليس هناك شيء اسمه الخطيئة الأولى التي كتب على

الإنسان أن يحمل عبئها إلى الأبد، بل السعادة ممكنة وفى متناول اليد، إذا استخدم الإنسان عقله، والإنسان ليس شريرا بطبعه، بل الشر ناتج عن الظروف الاجتماعية غير المقبولة عقلا: فلنغير الظروف والبيئة، يصبح الإنسان قادرا علي الوصول إلى كل كمال.

كان هذا هو الدين الجديد الذى اعتنقته أوروبا فى القرن الثامن عشر، وقد كان هذا مناسبًا تماما لظروف أوروبا فى ذلك الوقت. ليس لنا أن نتوقع بالطبع أن يأتى الكلام عن الحرية، والتسامح، والمساواة، والعقلانية، والعلم، وضرورة التخلى عن التحيزات والأفكار المسبقة، مقترنا بالتحفظات والاستثناءات، حتى ولو كان «حكم العقل» يتطلب هذه التحفظات والاستثناءات. فكما هى الحال مع كل عقيدة جديدة، لابد أن يكون الكلام مطلقا: حرية بلا قيود، حق الإنسان فى التعبير عن نفسه بدون استثناء، تسامح مع الرأى المخالف أيا كان مضمون هذا الرأى، العقل يدلك على الحق دون حاجة إلى أى شىء آخر، الموضوعية والتخلص من التحيزات المسبقة أمر ممكن دائما، ليس هناك نزعات شرّيرة موروثة، كل شر هو نتيجة البيئة الشريرة، ليس هناك أمر مرغوب فيه ولا يمكن تحقيقه متى وجدت البيئة الصالحة، عقل الإنسان يأتى كالصفحة البيضاء التى يمكن أن يدون عليها أى شىء، الخير أو الشر، حسبما تهيئه للإنسان من بيئة خيرة أو شريرة، ليس هناك حد لما يمكن أن يحققه العلم والعقل من انتصارات، وكل علم جديد أفضل من العلم القديم .. الخ.

كان لا بد أن يكون كلام فلاسفة القرن الثامن عشر على هذا النحو المطلق، فأوربا كانت فى عجلة من أمرها، متلهفة على اقتطاف ثمرات

العلم الجديدة، وعلى التمتع بما هيأته انتصارات العلم والتكنولوجيا من مباهج الحياة، وكانت الطبقة الجديدة الصاعدة قد لعب برأسها ما حققته من صعود سريع يبشر بالمزيد من الصعود، فمضت فى خيلائها وفرحها بنفسها تردد هذه المطلقات الجديدة التى يبشر بها الفلاسفة.

ولكننا نعرف الآن أكثر، وفى وضع يسمح لنا بأن نكون أكثر تعقلا، على الأقل فى هذا الأمر. نحن نعرف أن ما كان يروّجه فلاسفة القرن الثامن عشر من مطلقات لابد أن يؤخذ بحذر شديد وبتحفظات كثيرة. الحرية ليست دائما شيئا مرغوبا فيه، وحرية التعبير لابد أن يكون لها حدود، وقدرة الإنسان على تحقيق الكمال مشكوك فيها، والمزيد من المعرفة ليس دائما خيرا محضا، وقدرة الإنسان على التخلص من التحيزات المسبقة قدرة محدودة، وليس هناك شىء اسمه موضوعية كاملة، والناس لايولدون أحرارًا ولا يولدون متساوين، وتغيير البيئة ليس دائما كافيا لتغيير الإنسان ولإحلال الخير محل الشر، ومن الممكن جدا أن يتحول الإيمان بالعلم إلى دين جديد يمكن ان يمارس باسمه القهر والإرهاب مثلما يمكن أن يحدث باسم الأديان السماوية. وفكرة التقدم لا أساس علمى لها، فالإنسان يتقدم فى أشياء ويتأخر فى أشياء، وليس صحيحا أن التاريخ الانسانى هو قصة تغير مستمر إلى الأحسن. ربما كان هذا صحيحا فى التطور التكنولوجى، ولكن ليس بالضرورة فيما عدا ذلك. بل حتى التطور التكنولوجى ربما

كان تغيرا مستمرا إلى الأحسن بمقياس معين، وهو زيادة قدرة الإنسان على السيطرة على الطبيعة، ولكن ليس فيما عدا هذا، أى فى تهيئة حياة أكثر إنسانية. والسيطرة على الطبيعة ليست دائما خيرا محضًا، فقد يكون من المرغوب فيه أحيانا نوع آخر من العلاقة مع الطبيعة.. الخ.

نحن الآن فى وضع يجعلنا أقدر على تقييم شعارات التنوير وأفكاره تقييما مختلفا. لقد كشف لنا ماركس مثلا عن بعض الحقيقة عندما أطلق على كثير من هذه الشعارات والأفكار وصف «طرائف البرجوازية»، وهذا وصف صحيح إلى حد كبير، ولكن ماركس لم يذهب بالطبع إلى آخر الشوط، فقد كان هو نفسه، وكذلك معظم أتباعه، أسير بعض مطلقات التنوير. كان إيمان ماركس والماركسيين بحتمية التقدم، فيما يبدو، إيمانا مطلقا كبقية التنويريين، وكانت ثقته بالقدرة على تغيير الإنسان بتغيير بيئته، مبالغا فيها أيضا، كما كانت ثقته بقدرة الإنسان على تحقيق الكمال، أيضا ثقة مبالغا فيها. يمكن أن نعبّر عن ذلك بالقول بأن ماركس والماركسيين كثيرًا ما يبدون كما لو أنهم لم يكونوا ماركسيين بالدرجة الكافية. كانت فكرة التقدم نفسها، مثلا، يجب أن تخضع للتحليل الماركسى من حيث تفسير الأفكار بالظروف الاقتصادية والاجتماعية السائدة. ولكننا هنا لا نناقش الماركسية بل نناقش أفكار التنوير. وخلاصة ما أريد أن أنتهى إليه هنا، أن فلاسفة التنوير فى القرن الثامن عشر فى أوروبا، قدموا إلينا خدمات جليلة بالطبع، وسلّطوا الضوء على جوانب كانت مظلمة حقا فأناروها، ولكن من الخطأ، فيما أرى، أن نسايرهم فيما

أبدوه من شطط ومبالغات، وحماس زائد لأفكار كان المقصود أن تخدم أغراضا معينة لعصر معين.

(٥)

أن شيئا مماثلا يمكن قوله عن رواد التنوير العرب منذ منتصف القرن الماضى، الذين حملوا لواء الحرية ودعوا إلى إعمال العقل، ورفعوا من شأن العلم، وحاربوا التمسك بالقديم أذا تعارض مع ما يقضى به حكم العقل أو المصلحة. كان لهؤلاء أيضا قضية مثلما كان لمفكرى التنوير فى أوروبا قضية. كانت قضية التنويريين العرب منذ منتصف القرن التاسع عشر، هى اللحاق بالغرب، بينما كانت قضية التنويريين فى أوروبا قبل ذلك بقرن، تحرير البرجوازية من أغلال الإقطاع. وإذ رأى جيل الرواد من التنويريين العرب أن النهضة التكنولوجية والصناعية فى أوروبا قد اقترنت برفع شعارات التنوير وحمل لواء الحرية والتسامح والعلم والعقلانية، فقد اعتقدوا أن لحاق العرب أو المسلمين بالغرب يتطلب اعتناق نفس الأفكار، وكما أن الدعوة إلى هذه الأفكار فى أوروبا كانت تجرى بلا قيد أو شرط، فالمطلوب هو مثل هذا عندنا أيضا.

كان جيل الرواد من التنويريين العرب يكتب فى عصر بلغ فيه تفاؤل الغرب وثقته بنفسه أقصى حد، وكان كل شىء يفعله الغرب يبدو ناصعًا وجديرا بالمحاكاة، ومن ثم كان الإيمان بفكرة التقدم إيمانا لا يرد عليه أى شك. التاريخ الانسانى، كما يبدو من قراءة الغرب لتاريخه، هو تاريخ التقدم نحو مزيد من الحرية، مزيد من المساواة، مزيد من التسامح، مزيد من المعرفة، ومزيد من الرخاء. ومسئولية الرجل

الأبيض هو أن ينشر كل هذا فى بقية أنحاء الأرض، كما نشره فى أرضه. فى ذلك العصر سافر رفاعة الطهطاوى إلى فرنسا وعاد ليدعو إلى التنوير، وقرأ لطفى السيد الترجمات الفرنسية لأرسطو وشرع فى ترجمتها إلى العربية، وسافر طه حسين إلى فرنسا أيضا وقرأ عن ديكارت وعاد يدعو للشك فى كل شيء حتى مما كان قد ورد فى القرآن الكريم، وعلى نفس النحو بهر شبلى شميل وسلامة موسى بالدارونية وراحا يشرحانها بحماس شديد لأهل بلدهم، وأخذ الجميع يتهكمون على المتمسكين بالقديم.

فى غمرة هذا الحماس وهذا التفاؤل كان من السهل على هؤلاء الرواد من التنويريين العرب أن يغفلوا عن أن كل هذه الشعارات التى رفعها تنويريو الغرب (الحرية، التسامح، العقلانية، الموضوعية) كانت لها لدى الغرب استخدامات معينة وحدود لاتتعداها، وتفسيرات تناسب الظروف التى نشأ فيها التنوير فى الغرب ولاتناسبنا نحن. أخذ التنويريون العرب «مطلقات» التنوير الغربية ونادوا بها عندنا أيضا كمطلقات، دون أن يتنبهوا إلى المعانى المحددة التى فهم وطبق بها الغرب هذه المطلقات، وإلى أن هذه المعانى قد لا تكون هى أنسب المعانى لنا، وقد لا تكون حتى جزءا من أى تنوير حقيقى بالنسبة لنا.

لم يلتفت روّاد التنوير العرب مثلا إلى أن الحرية التى نادى بها التنويريون الأوروبيون، لم تكن تعنى فى التطبيق على الأقل، حرية للجميع، بل حرية البرجوازية بالذات، والحرية الاقتصادية كانت تعنى عندهم تحرير البرجوازية من تدخل الدولة وحرية السلع فى التنقل دون

حواجز جمركية، ولكنها لم تكن تشمل لا تحرير الفقراء من فقرهم ولا حريتهم فى الإضراب، ولا حقهم فى الحصول على مستوى لائق من المعيشة، ولا حرية الدول الصغيرة فى فرض حمايتها لصناعاتها الناشئة. لم يكن التسامح مع كل الآراء، بل فقط مع الآراء التى لاتهدد النظام القائم. وفكرة المساواة كانت تفسيرا معينا لمبدأ أكثر شمولا وهو العدل، وهو تفسير كان مناسبًا رفعه ضد النبلاء والأرستقراطية لكى تحصل البرجوازية على تمثيل مساو لتمثيل الأرستقراطية وملاك الأراضى فى البرلمانات، ولكنها لم تطبق على بقية الطبقات، بل ولم تطبق حتى على العبيد فى أمريكا الذين احتاج تحريرهم إلى ثورة أخرى عندما احتاجت الثورة الصناعية فى الولايات المتحدة إلى تحريرهم. بل حتى العقلانية فُسرت بمعانى تلائم صعود البرجوازية وفى هذه الحدود فقط. فشعار العقلانية طبق ضد صور محددة من التفكير الميتافيزيقى ونوع معين من التحيزات المسبقة دون غيرها. كان الهجوم عنيفا على الميتافيزيقا المرتبطة بالعقيدة الدينية، وبالتحيزات المسبقة الصادرة عن الإيمان بالأديان، لأن الكنيسة كانت تقف فى معسكر الإقطاع. وكانت أفكارها ومواقفها تشكل حجر عثرة فى طريق البرجوازية، ولكن التنويريين الأوروبيين غفلوا وضربوا الصفح عن ميتافيزيقا فكرة التقدم مثلا، وعن ميتافيزيقا «اليد الخفية» التى تجعل مصلحة البورجوازى الفرد منسجمة انسجاما تاما مع مصلحة المجتمع، حتى عندما كان كل شىء فى الواقع يشهد بعكس ذلك. وتساهلوا مع مجموعة من الأفكار المسبقة الجديدة التى عوملت كبديهيات مع أنه ليس هناك دليل علمى أو موضوعى عليها، كاتخاذ

الفرد وحده للتحليل، بدلا من الأسرة مثلا، واعتبار تعظيم رفاهية الفرد هو الهدف الأساسى، واعتبار رفاهية المجتمع حصيلة عملية جمع بسيطة لرفاهية الأفراد، واعتبار المنافسة والصراع، لا التعاون والتعاضد، هما سنة الحياة، سواء فى الطبيعة أو فى المجتمع الإنسانى.. الخ.

عندما جاء رواد التنوير العرب يدعوننا لتبنى شعارات الحرية والمساواة والتسامح والعقلانية كانت دعوتهم تحمل فى طياتها للأسف كل هذه التحيزات الغربية، فعادى التنويريون العرب ما عاداه التنويريون البرجوازيون فى الغرب، وصادقوا ما صادقوه. عادوا الدين أو استهانوا به، بينما لم يكن هذا ضروريا بالمرة لتنويرنا نحن وتقدمنا السياسى أو التكنولوجى أو العلمى. كما تبنّوا مبادئ الفردية الغربية كمعيار لقياس الرفاهية، بينما لم يكن هذا بدوره ضروريا لتقدمنا الاقتصادى، وتبنوا الحرية الاقتصادية ضد تدخل الدولة بينما كان عكس هذا هو المطلوب لتحقيق نهضتنا الاقتصادية. وتبنوا الثورة على كل قديم، لمجرد أنه قديم، مع أن معركتنا الأساسية كانت ضد المحتل الأجنبى والنفوذ الخارجى، وكان هذا «القديم» يمكن أن يزوّدنا بسلاح فكرى وروحى فعّال لمقاومة هذا المحتل وهذا النفوذ.

هل كان طه حسين مثلا فى حاجة فعلا، من أجل تحقيق تنوير حقيقى، إلى أن يتهكم كل هذا التهكم على المتديّنين فى كتاب «فى الشعر الجاهلى»؟ وهل كان فى حاجة إلى إثارة تلك القضية المفتعلة: هل الشعر الجاهلى جاهلى حقا أم مصنوع بعد الإسلام لإعلاء شأن الإسلام كذبا وزورًا؟ أم أنه كان فقط يردد كلام مستشرق بريطانى ويتحمس له لمجرد أنه «جديد»؟ ويشكك فيما اعتقده الجميع، دون أن يكون ثمة

أى سبب وجيه للشك فيه، لمجرد أنه قديم؟ هل كان طه حسين محتاجا مثلا من أجل إحداث تنوير حقيقى إلى الدعوة إلى تدريس اللغتين اليونانية واللاتينية كشرط ضرورى من شروط تجديد الأدب العربى، لمجرد أنه رأى هاتين اللغتين يعنى بهما عناية كبيرة فى فرنسا، وأن يرى من دواعى اللوم والتوبيخ الشديد لشيوخ الأدب فى مصر أنهم لا يفهمون هاتين اللغتين؟ أو أن يقول فى كتاب «مستقبل الثقافة فى مصر»: «أننا فى هذا العصر الحديث نريد أن نتصل بأوروبا اتصالا يزداد قوة من يوم إلى يوم حتى نصبح جزءا منها لفظا ومعنى وحقيقة وشكلا» (ص٣٣) أو أن يقول فى نفس الكتاب:

«إن الكاتب الفرنسى المعروف بول فاليرى أراد ذات يوم أن يشخّص العقل الأوروبى، فردّه إلى عناصر ثلاثة: حضارة اليونان وما فيها من أدب وفلسفة وفن، وحضارة الرومان وما فيها من سياسة وفقه، والمسيحية وما فيها من دعوة إلى الخير وحث على الإحسان. فلو أردنا أن نحلل العقل الإسلامى فى مصر وفى الشرق القريب أفتراه ينحل إلى شىء آخر غير هذه العناصر التى انتهى إليها تحليل بول فاليرى؟» (ص٢٨).

أو أن يقول: «إذا صحّ أن المسيحية لم تمسخ العقل الأوروبى، ولم تخرجه عن يونانيته الموروثة، ولم تجرده من إقليم البحر الأبيض المتوسط، فيجب أن يصح أن الإسلام لم يغيّر العقل المصرى أو لم يغيّر عقل الشعوب التى اعتنقته؟» (ص٢٣)[1].

---

(١) طه حسين: مستقبل الثقافة فى مصر، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٣. جزء (١) (صدر فى الأصل فى سنة ١٩٣٨).

ولكن هذا الكلام الغريب وهذا الشطط وهذه المبالغة فى الدعوة إلى تقليد أوروبا، قدر لهذا كله الذيوع والانتشار للأسف، لعدة أسباب: منها انتشار الشعور لدى المثقفين في ذلك الوقت، بأن «الغرب على صواب»، وضعف قدرتهم على التمييز بين ما هو إنسانى فى إنجازات الغرب وما هو خاص وعارض. ومن أسباب ذلك أيضا وقوف المؤسسة الحاكمة والمسيطرة على قنوات التعليم والثقافة العامة إلى جانب «التنويريين»، ناهيك عن وقوف الغربيين أيضا إلى جانبهم، وإصدار حكمهم بأن هؤلاء هم القادة الحقيقيون للفكر العربى الحديث والمنوط بهم تقدم شعوبهم ورفاهيتها. وحيث أننا كنا فى ذلك العصر (أكثر حتى مما نفعل الآن) نصدر أحكامنا على مفكرينا ونقيّمهم، الواحد فوق الآخر، طبقا لرأى الغربيين فيهم، فقد رفعنا شأن هؤلاء التنويريين المفرطين فى التغريب فوق غيرهم، وضربنا الصفح عن فريق آخر من المثقفين والكتّاب الذين لم يكن يعوزهم العلم ولا العقلانية، ولم يكونوا بأقل «تنويرا» من غيرهم، ولكنهم لم يشاركوا أنصار التنوير على النمط الغربى، فى معتقداتهم الغيبية الجديدة بل تمسكوا بغيباتهم الأصلية، وهى غيبيات قومهم.

كان انهزام هذا الفريق من المثقفين المنتصرين للتراث ضد دعوات التنوير على النمط الغربى، خسارة حقيقية للثقافة العربية، إذ أن الذى حدث فى الفكر والثقافة العربية نتيجة كذلك، كالذى حدث فى الاقتصاد والسياسة والمجتمع، لم يكن تنويرا محضا بل كان تنويرا ممعنا فى «استغرابه» أى كان تنويرا فيه من التغريب أكثر مما كان لازما لتحقيق النهضة المنشودة. لقد أرسى طه حسين والعقاد والحكيم وأحمد أمين

قواعد لايمكن التقليل من فضلها في وضع الفكر المصرى والعربي على مسار النهضة، كما أرسى سيد درويش ومحمد عبد الوهاب فى العشرينات والثلاثينات قواعد مماثلة بشرت بنهضة مماثلة فى الموسيقى والغناء، وقل مثل ذلك عما فعله جورج أبيض ويوسف وهبى والريحانى فى المسرح، وكانت البدايات الأولى للجامعة المصرية والأجيال الأولى من خريجيها تبشر بنهضة علمية حقيقية. وقد ساعد على هذا الجانب الإيجابى فى التطور الفكرى فى مصر والعالم العربى، فى رأيى، أمران: الأول أن الغرب الذى كان يستلهمه رواد ثقافتنا العربية، فى العقود الأولى من هذا القرن، كان هو نفسه فى عنفوانه الفكرى. كانت باريس «مدينة النور» اسما وحقيقة، وكانت بقية العواصم الأوروبية الكبرى مصدر إشعاع ثقافى حقيقى للعالم بأسره[1].

والأمر الثاني: أن هذا الجيل من الرواد العرب كانت معرفتهم بالتراث وانغماسهم فيه وتشربهم به فى سنوات تكوينهم الأولى، وجذورهم الممتدة فى تربتهم الأصلية، أقوى وأبقى من أن تقوى رياح التغريب على اقتلاعها تماما. فمهما كانت درجة انبهارهم بالغرب، كانت روحهم

---

(١) وعلى الرغم من ذلك، هل يستسيغ القارئ اليوم ما كتبه طه حسين عن باريس فى الثلاثينات، إذ يذهب إلى حد القول: «اذهب إلى الأهرام، وانفذ إلى أعماق الهرم الأكبر فستضيق فيه بالحياة وستضيق بك الحياة، وستحس اختناقا وسيتصبب جسمك عرقا، وسيخيّل إليك أنك تحمل ثقل هذا البناء العظيم وأنه يكاد يهلك، ثم اخرج من أعماق هذا الهرم واستقبل الهواء الطلق الخفيف، واعلم بعد ذلك أن الحياة فى مصر هى الحياة فى أعماق الهرم، وأن الحياة فى باريس هى الحياة بعد أن تخرج من هذه الأعماق» (من كتاب أديب لطه حسين، اقتطفها بهاء طاهر: أبناء رفاعة، كتاب الهلال، القاهرة ١٩٩٣، ص١٣٥).

العربية ولغتهم العربيـة سليمتين تماما، ومهما كانت درجة تعرضهم للتشكيك فى المسلمات الدينية، بل وحتى عندما رددوا هذه الشكوك دون وعى كامل منهم، فإن هذه المسلمات كانت قد أصبحت جزءا من تكوينهم النفسى والوجدانى والفكرى، مما لايسمح لهذه الشكوك بأن تتجاوز حدا معينا.

ومع ذلك فقد كانت هناك، حتى فى تلك العقود الأولى من هذا القرن، جرعة مؤسفة من التغريب الذى كان المرء يتمنى لو لم يحدث، والذى لم يكن ضروريا البتة للسير فى طريق النهضة، والأسوأ من ذلك أنه فتح الباب لكى تدخل إلينا رياح التغريب كاملة حتى كادت تقتلع كل شىء. لقد ظن أدباؤنا وفنانونا ومفكرونا مثلا، فى ذلك الوقت، أن الأدب العربى لا يمكن أن ينهض إلا بكتابة رواية على النمط الغربى، وأن فنون النحت والرسم والمسرح لابد فيها أن يقتفى أثر الغرب، وأن نهضة التعليم لا تكون بإصلاح المؤسسات القائمة بل بإنشاء جامعات على النمط الغربى تدرس نفس ما يدرسه الغربيون، وأن تحرير المرأة يجب أن يكون نسخة طبق الأصل من تحرر المرأة فى الغرب. ولم يثر شك فى أن قواعد البحث العلمى وطقوسه يجب أن تكون هى القواعد والطقوس التى أرسيت فى الغرب.. الخ حدث ذلك أيضا فى الملابس التى يرتديها الناس والمعمار الذى يبنى به الناس بيوتهم، كما حدث فى السياسة الاقتصادية التى طبقت مبدأ الحرية الاقتصادية، وفى التنظيم السياسى الذى اعتبر نظام البرلمان الغربى أعلى صور الديموقراطية، كما حدث فى تبنى فكرة الدولة الوطنية باعتبارها المحل الأسمى لولاء الفرد على نسق الوطنية الغربية. لم

يدر وقتها بخلد أحد من رواد الفكر العربى أن يثير الشك فى أى من هذه الأمور،أو أن يطرح على البحث احتمال أن تكون هناك صور أخرى، عقلانية أيضا، ولكنها لا تكرر تجربة الغرب بحذافيرها،ومن طاف بخلده مثل هذا الشك أو تجرأ على التعبير عنه،كان نصيبه الإهمال أو الاستهزاء.

(٦)

كان لهذا الجيل من رواد التنوير فى بلادنا، مع كل ذلك، عذره وأوجه قوته، وهو ما ذكرنا بعضه منذ قليل. أما الجيل التالى من قادة «التنوير» فى العالم العربى، الذين تربعوا على عرش الثقافة العربية فى الخمسينات والستينات، فقد كان عذرهم أقل، وذنبهم أفدح. كان المفروض أن يظهر هذا الجيل التالى شكوكا أكبر بكثير مما كان الجيل الأول على استعداد لإبدائه، حول صلاحية هذه الصورة من صور التغريب، وحول أهلية الغرب لأن يكون هو القدوة التى تحتذى دون تردد. وكان المفروض أن يكون أكثر قدرة على رؤية الحدود التى كانت تقيد التطبيق الواقعى لمبادئ التنوير النظرية التى رفعت قبل قرنين من الزمان. كان المفروض أن يروا مبادئ التنوير الأوروبية فى ضوء (أم نقول فى ظلمة؟) ما فعلته النازية والفاشية بالحرية، واحتياج «الديموقراطية» الغربية لإشعال حرب عالمية ثانية أفدح ثمنا من الحرب الأولى، ومغزى إلقاء قنبلتين ذريتين على اليابان دون وجود حاجة عسكرية إلى ذلك، وما فعلته الستالينية بالحرية والديموقراطية وتفسيرها الخاص للعلوم الاجتماعية، وما ألقته المكارثية من ضوء على مدى استعداد الغرب الحقيقى للتسامح مع الرأى المخالف، وما اتخذته حرية المرأة من صور

كثيرا ما تنطوى على أشياء غير الحرية.. الخ. ولكن الغالبية العظمى من التنويريين العرب لم يروا كل ذلك أو رأوه وضربوا الصفح عنه، واستمروا يتكلمون وكأن التنوير والتغريب مترادفان.

كان الغرب قد انقسم قسمين، وظل كذلك طوال الأربعة عقود التالية للحرب العالمية الثانية: رأسمالى واشتراكى، ومن ثم انقسم التنويريون العرب أيضا قسمين: تنويريين على الطريقة الرأسمالية وتنويريين على الطريقة الماركسية. صارت الحرية حريتين، والديموقراطية والتسامح نوعين، وأصبح العلم أيضا علمين: علم برجوازى وعلم اشتراكى، وصار التحيز المسبق المطلوب التخلص منه تحيزين : تحيز لصالح الطبقة المسيطرة وتحيز لصالح البروليتاريا. وقرئ التراث قراءتين: قراءة محافظة وقراءة يسارية، ووصل العبث بالتراث منتهاه على يد كلا الاتجاهين، إذ قرأه كل فريق على هواه ليستخلص منه ما يناسبه ويترك ما عدا ذلك.

أما الغرب الرأسمالى فقد أصبح يعنى أمريكا أكثر مما يعنى أوروبا، ومن ثم أصبح التغريب أمريكيا فى الأساس، وتحولت حركة التنوير لدينا، فى تيارها الأساسى، من تنوير على النمط الأوروبى إلى تنوير على النمط الأمريكى. كان من أبرز تنويريى هذا التيار زكى نجيب محمود، الذى بدأ حياته الفكرية بالترويج للوضعية المنطقية التى هى مذهب أوروبى فى الأساس، ثم ترجم كتاب «آثرت الحرية» لمؤلف هرب من أوروبا الشرقية إلى الولايات المتحدة (كرافشنكو) وكتب هذا الكتاب ليتغنى بالديموقراطية الأمريكية، ونشرته بالعربية مؤسسة فرانكلين. ولم يظهر زكى نجيب محمود قط أنه مدرك لأوجه القصور الفادحة ليس فقط فى

التصور الأمريكى «للحرية»، بل وفى «العقلانية» على النمط الأمريكى، التى سمحت بتسخير العلم والتكنولوجيا لتحقيق السيطرة الأمريكية علـى العالم. وبتعريض الرأى العام فـى أمريكـا وخارجـها لعمليـة مستمرة مـن غسيل المخ عن طريق وسائل الإعلام التى طوّرها النظام الأمريكى فـى هـذا الاتجاه تطويرا هائلا، وغزا بـها العـالم، خاصـة عـن طريـق السـينما ثـم التليفزيون.

أما التنويريون من الماركسـيين فقـد اعتقـدوا خطـأ، أن مشـكلة التقـدم والنهضة تنحصر فى قضية توزيع الدخل، أو تكلموا وكتبوا وكأن هذا هـو المعنى الوحيد للنهضة والتقدم، ولم يظهروا إدراكا كافيـا أن هنـاك أشـياء لاتقل خطورة، وربما فاقت توزيع الدخل خطورة، تتعلق بشخصية الأمـة وهويتها وتراثها، ومن ثم اتخذوا موقفا مفرطا فى قسوته مـن ذلـك الجـزء من التراث الذى بدا لهم منافيا أو معطلا للنهضـة بـهذا المعنـى بـالذات، وأيدوا دون تحفظ حركـات التجديـد فـى الشـعر والأدب واللغـة والمسـرح والسـينما طالمـا كـان المضمـون «الاجتمـاعى» للعمـل الفنـى فـى صـف الطبقات المغبونة، كما أن موقف معظمـهم مـن قضيـة فلسـطين وإسـرائيل كان يعكس نفس هذه النظرة القاصرة لمفهوم النهضة.

وعلى الرغم من حدة الاختلاف بين هذيـن الفريقـين المتخـاصمين مـن التنويريين العـرب، ظـل الفريقـان مخلصـين لشـعارات التنويـر الأبديـة: الحرية والمساواة والتسامح والعقلانية والعلم والموضوعية، كما ظل الفريقان مخلصين لفكرة التقدم، بل واتفق الاثنان على مفهوم واحد تقريبا للتقدم، وهو مفهوم، إذا تأملته جيدا وجدته لا يخلو من طرافة: إذ اختزل الاثنان

مفهوم التقدم في شيء اسمه «التنمية الاقتصادية». صحيح أن الاثنين قدّما تشخيصين مختلفين لوسيلة تحقيق التنمية كما قدّما تفسيرين مختلفين للتخلف، ولكنهما اتفقا على تحديد الهدف وهو رفع متوسط الدخل، أي ما يحوزه الفرد في المتوسط من سلع وخدمات، ولم يختلفا بعد هذا كثيرا في تحديد ما هي هذه السلع والخدمات، فهي نفس ما أنتجته الحضارة الغربية طوال القرنين الماضيين، ابتداء من الآلة البخارية والقطار إلى القنبلة الذرية وجهاز التليفزيون والسيارة الخاصة.

كان قبول التنويريون العرب خلال العقود الأربعة التالية للحرب العالمية الثانية لهذه التعريفات الجديدة لمعنى التنوير، تنازلا خطيرا قدّموه دون أن يشعروا بما فعلوا. فقد كان الرواد الأوائل للتنوير يفهمون التقدم فهما أكثر إنسانية وشمولا، فلم يحصروه في زيادة متوسط الدخل، كما كان فهمهم للتراث أكثر إخلاصا واحتراما إذ قرأوه كما هو إلى حد كبير، ولم يقرأوه تلك القراءات الغريبة اليمينية أواليسارية. وعلى كل حال فقد كانوا يعرفون التراث معرفة وثيقة لدرجة كانت تصونهم وتصونه من العبث. أما هذا الجيل الثاني من التنويريين فقد تعرف معظمهم على التراث على كبر وعلى عجل. يشهد بذلك مثلا ما كتبه كبير التنويريين اليمينيين المنتمين إلى هذا الجيل، الدكتور زكي نجيب محمود، في مقدمة كتاب «تجديد الفكر العربي»، إذ أعلن أنه «واحد من آلاف المثقفين العرب الذين ما أن فتحت عيونهم على فكر أوروبي، قديم أو جديد، حتى سبقت إلى خواطرهم ظنون بأن ذلك هو الفكر الإنساني الذي لافكر سواه، لأن عيونهم لم تفتح على غيره لتراه. ولبثت

هذه الحال مع كاتب هذه الصفحات أعواما بعد أعوام: الفكر الأوروبى دراسته وهو طالب، والفكر الأوروبى تدريسه وهو أستاذ، والفكر الأوروبى مسلاته كلما أراد التسلية فى أوقات الفراغ. وكانت أسماء الأعلام والمذاهب فى التراث العربى لا تجيئه إلا أصداء مفككة متناثرة، كالأشباح الغامضة يلمحها وهى طافية على أسطر الكاتبين.. استيقظ صاحبنا – كاتب هذه الصفحات– بعد أن فات أوانه أو أوشك، فإذا هو يحس الحيرة تؤرقه، فطفق فى بضعة الأعوام الأخيرة، التى قد لا تزيد على السبعة أو الثمانية يزدرد تراث آبائه ازدراد العجلان..»[1].

(٧)

يبدو مع كل ذلك أن هذه لم تكن نهاية محنة التنويريين فى بلادنا، وأن القصة لم تنته بحلول التنوير الأمريكى/ الماركسى محل التنوير الأوروبى. إذ يظهر أننا مع سقوط النظام الشيوعى فى أواخر الثمانينات قد دخلنا مرحلة جديدة من مراحل التنوير تناسب ما يمكن تسميته، على الأقل من وجهة نظر العرب، بالعصر الإسرائيلى. ذلك أن العدو الجديد فى هذا العصر الجديد، ليس هو الكنيسة والغيبيات الدينية، كما كان الحال فى التنوير الأوروبى، ولا هو الشيوعية والإيمان بصراع الطبقات، كما كان الحال فى التنوير الأمريكى، بل هو الآن كل من يعادى المشروع الصهيونى ويقاوم التوسع الإسرائيلى، وهو ما يسمى حاليا بالإرهاب أو الأصولية الإسلامية. ومن ثم فالتنوير الآن هو التصدى

---

(١) زكى نجيب محمود: تجديد الفكر العربى، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٢، ص٥–٦ (كتب المقدمة فى ١٩٧١).

لما يسمى «بالأصولية الإسلامية». لا زالت شعارات التنوير الخالدة تستخدم هي هي: حرية التعبير والتسامح مع آراء الآخرين، والعقلانية والعلم والموضوعية، ولكنها لا تكاد تستخدم الآن إلا ضد من يرفعون راية الإسلام. كما أن عددا لا يستهان به من التنويريين العرب الآن يساندهم ويشجعهم في ذلك كل مؤسسات الدفاع عن حقوق الإنسان في الغرب، لا يستخدمون هذه الشعارات ضد إجراءات القمع، التي تمارسها حكوماتهم، بل ويبدون صبرا مدهشًا على هذا القمع ولايستخدمونها ضد الدولة الكبرى المساندة لحكوماتهم والمساعدة لها على ممارسة القمع، بل ولا يحبذون استخدامها ضد أعمال القهر التي يمارسها الإسرائيليون ضد الفلسطينيين والعرب، ويحاولون الدفاع عما يسمى «بالتطبيع» مع إسرائيل باسم هذه الشعارات نفسها: التسامح وسعة الأفق اتجاه الرأى المخالف، وحب السلام والعقلانية، والتخلص من الأيديولوجيات والتحيزات المسبّقة التي تسمى الآن عقدا نفسية[1]. وكثيرا ما يعقد هؤلاء المقارنة بين أنواع القهر المختلفة، ويفضلون القهر الذي تمارسه الحكومات على خطر القهر الذي يمكن أن يأتي من التيار الديني، بل وأحيانا يعبرون عن تفضيلهم للتعامل مع إسرائيل على التعامل مع التيار الديني. وباسم مكافحة الإرهاب الديني، يجرى الآن تبرير ما يسمى بعملية

---

(١) وقع في يدى أثناء كتابة هذا الفصل العبارة الآتية التي كتبها أحد الداعين المصريين إلى التطبيع مع إسرائيل والمؤيدين لتحالف كوبنهاجن بين بعض المثقفين العرب وبعض المثقفين الإسرائيليين، إذ دافع عن هذا التطبيع بقوله إن الذي دفعه إلى هذا إيمانه بفلسفة التنوير الغربي القائلة «بأنه لا سلطان على العقل إلا للعقل وحده»..! (الأهرام ١٩٩٧/٣/١٢ واقتطفها د. محمد عمارة في جريدة الشعب، المصرية، ١٩٩٧/٤/٢٩).

السلام مع الإسرائيليين، مع أنها هى نفسها لاتقل إرهابا وقهرًا عن أنواع الإرهاب الأخرى.

إن قصة التنوير فى بلادنا تبدو على هذا النحو قصة محزنة للغاية، إذ باسم شعارات نبيلة تم الإخضاع التدريجى لأمة نبيلة، وذلك عن طريق دسّ السم فى العسل. وليس هناك فى رأيى طريق للخلاص، إن كانت لا تزال ثمة فسحة من الوقت، إلا بتخليص مفهوم التنوير مما دسّ فيه، وإعطائه المضامين التى تتفتق عنها أذهاننا نحن، لمواجهة المشكلات التى نقوم نحن بتشخيصها، وصولا لأهداف نقوم نحن بتحديدها.

[٢]

حقيقة التنوير
فى ظل النظام العالمى الجديد

خلال الأربعين عاما من الحرب الباردة بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتى، والمنافسة بينهما على كسب مناطق جديدة للنفوذ في بلاد العالم الثالث، كان الإعلام والدعاية والتأثير فى الرأى العام، من أهم وسائل هذه الحرب.

وكان من لابد لكل من الدولتين العظميين أن تخترع محورا تدور حوله الدعاية، إذ لم يكن من المفيد بالطبع أن تقول أى منهما الحقيقة، وهى «أننى أريد كسب مواقع قدم فى بلدكم لتحقيق منافع اقتصادية وسياسية لنفسى». كان محور الدعاية الأمريكية: الدفاع عن «العالم الحر» والديمقراطية السياسية، وكان محور الدعاية السوفيتية: العدالة الاجتماعية والانتصار للمقهورين فى الأرض.

وكان من الأدوات التى اكتشفت الولايات المتحدة فعاليتها الشديدة للتأثير فى الرأى العام فى البلاد العربية والإسلامية: سلاح الدين، مستفيدة من موقف الماركسية الشهير منه، ومن قول ماركس الشهير «الدين أفيون الشعوب». ففى مجتمع متدين يكفى أن تنعت كاتبا أو حركة سياسية بالكفر حتى تنفر الناس منهما.

وقد استخدمت الولايات المتحدة هذا السلاح بنشاط منقطع النظير. فكل عمل وطنى يتعارض مع الأهداف الأمريكية كان يوصف بأنه

شيوعى، وكل شيوعى كافر. وأى دعوة أو فكرة فيها سمة من سمات الدعوة إلى بعض العدالة فى توزيع الدخل هى اشتراكية، وكل اشتراكية ماركسية، والماركسية دعوة إلى الكفر.

كان هذا التمييع والخلط المتعمد بين كل عمل وطنى وكل فكرة اشتراكية وكل حركة شيوعية، عملا ظالما للغاية، إذ كان أغلب الوطنيين غير شيوعيين، وأغلبهم مؤمن بالله، وكان هناك اشتراكيون غير ماركسيين، وكان من الممكن جدا أن يكون المرء اشتراكيا دون أن يكون ماركسيا. بل حتى الأفكار الماركسية نفسها، كان من الممكن جدا فصل الجزء الفلسفى منها المتعلق بالدين، عن بقية أفكارها، فترفض هذا وتقبل تلك، بل وفى داخل الجزء الفلسفى نفسه، كان من الممكن أن تقبل الديالكيكنية الماركسية دون أن تضطر بالضرورة إلى الكفر بالله. على أن مثل هذا التمييز لم يكن يؤدى أى خدمة للدعاية الأمريكية للرأسمالية. بل كان ذلك التبسيط الشديد للأمور مطلوبا ومفيدا من أجل تنفير الناس فى البلاد العربية والإسلامية من أى شىء له صلة بالعدالة الاجتماعية.

كان من الواضح أيضا أن تسمية العالم الرأسمالى بالعالم الحر فيه مغالطة كبيرة جدًا. ففى نفس الوقت الذى كانت الدعاية الأمريكية تردد فيه هذا الإدعاء كان ماركاثى فى أمريكا يحاكم أى نشاط معارض للحكومة بتهمة النشاط المعادى للمصلحة القومية الأمريكية ويصفه أيضا بالشيوعية، وكانت وسائل الإعلام الأمريكية تمارس نشاطها المعهود فى غسيل مخ الأمريكيين وتفقدهم بالتدريج عادة التفكير الحر والنقد لأى

شيء فى النظام الرأسمالى، وكانت وكالات المخابرات الأمريكية تقيم الانقلاب العسكرى فى دولة بعد أخرى من دول العالم الثالث، بما فى ذلك الإطاحة بحكومات ديمقراطية مائة بالمائة ووطنية مائة بالمائة إذا أتت بأعمال تتعارض مع مصالح الشركات الأمريكية.

ولكن الذى يهمنى الآن بوجه خاص هو موقف طائفة من الكتاب والمثقفين المصريين فى هذه الفترة. فى كل بلد من البلاد وفى أى عصر من العصور يوجد دائما بين الكتاب والمثقفين من لا تهمهم المبادئ المجردة فى قليل أو كثير وإنما يهمهم فقط مصالحهم الخاصة المباشرة، والتى تدور فى الأساس حول جمع مال أكثر وسلطة أكبر. هذه الفئة تبحث دائما عن الجواد الذى يبدو رابحا فتراهن عليه وتعرض عليه خدماتها، وتتكلم بلسانه وتردد شعاراته. وقد كان الجواد الرابح فى مصر فى العقد التالى لانتهاء الحرب العالمية الثانية (٤٥ – ١٩٥٥) هو قطعا الجواد الأمريكى، فراهنت عليه هذه الفئة من الكتاب والمثقفين المصريين. كان هذا ما فعلته مثلا مدرسة أخبار اليوم فى الصحافة التى تأسست بمجرد انتهاء الحرب، لهذا الغرض بالذات، وكان هذا هو ما فعله المتعاونون فى إصدار مجلات كمجلة «المختار»، والمترجمون لكتب الدعاية للرأسمالية والعالم «الحر»، التى أنتجت منها المطابع المصرية الكثير فى ذلك الوقت، والمطبوعة على ورق مصقول فاخر وتباع بأسعار فى متناول الجميع. وكثرت الكتب الصادرة فى ذلك الوقت عن «الإسلام والشيوعية» التى تبين التعارض الأساسى بين الاثنين.

تغير الأمر تماما بسقوط الاتحاد السوفيتى فى أواخر الثمانينات وانتهاء الحرب الباردة بين الرأسمالية والشيوعية، بل وتحوّل الاتحاد

السوفيتى إلى صديق أليف للولايات المتحدة، ودخل العالم عصرا جديدا لم يتغير فيه فى الحقيقة مصدر الخطر الأساسى على مصالح الولايات المتحدة، فهو لا يزال يتمثل فى نهضة شعوب العالم الثالث واستئثارها بخيراتها وانفرادها بتقرير مصيرها، ولكن شعار «مكافحة الشيوعية» لم يعد الآن ملائما بالمرة، فقد انتهت صلاحية سقوط العالم الشيوعى بأسره، واندحار الأيديولوجية الماركسية اندحارًا تاما، وأصبح من الواجب صك شعار جديد.

أضف إلى ذلك أن سقوط الاتحاد السوفيتى قد اقترن بتغير ملحوظ فى العلاقة بين الولايات المتحدة وإسرائيل. كانت هذه العلاقة حميمة بالطبع منذ إنشاء دولة إسرائيل فى ١٩٤٨، ولكن بعد سقوط الاتحاد السوفيتى بدا أن التوافق فى المصلحة الأمريكية والمصلحة الإسرائيلية قد بلغ مدى غير معهود من قبل. بل بدا أحيانا وكأن إسرائيل هى التى توجه السياسية الأمريكية وليس العكس. كان من الضرورى إذن أن يكون الشعار الجديد الذى يحلّ محل «مكافحة الشيوعية» و «الدفاع عن العالم الحرّ»، أى غير الشيوعى، ملائما أيضا لتحقيق المشروع الإسرائيلى فى المنطقة العربية.

كان بزوغ نجم «فوكوياما» وعملية الترويج والتمجيد الهائلة التى صاحبت مقاله وكتابه عنْ «نهاية التاريخ» (الذى لا يقول فى الحقيقة أكثر من أن الرأسمالية هى أحسن النظم، كما كانت دائما أحسن النظم، فى كل زمان ومكان) أمرا من السهل فهمه وتفسيره بمجرد انتهاء الحرب الباردة، وأعقب ذلك مباشرة الترويج والدعاية لمقالات صمويل

هانتجتون عن صراع الحضارات، التى احتل فيها الصراع بين الغرب والإسلام مكانًا خاصًا. على أن الشعار الذى حظى بأكبر قدر من الترويج والإلحاح هو شعار «مكافحة الإرهاب»، وعلى الأخص الإرهاب الأصولى، وبالذات «الإرهاب الأصولى الإسلامى». فالمؤتمرات والندوات والمحاضرات لا يبدو أن هناك موضوعا يصلح لها أكثر من موضوع الإرهاب الإسلامى، والخوف والقلق على مستقبل العالم ليس لهما مصدر إلا خطر الأصولية الإسلامية، والكتب الفاخرة والمصقولة الآن لا تتناول موضوعًا أكثر مما تتناول الخطر الإسلامى على البشرية.

ومن الواضح أن الإرهاب الإسلامى قد حلّ محل الإرهاب الشيوعى فى تخويف الناس والحكومات. ويلاحظ هنا أيضا أن عملية من التمييع المتعمد والخلط بين الظواهر المختلفة تحدث هنا أيضا فيما يتعلق بالإسلام، كما حدث من قبل فيما يتعلق بالشيوعية. فالآن يوصف كل شىء يتعلق بالدين الإسلامى بالإرهاب، كما كان يوصف كل شىء يتعلق بالعدالة الاجتماعية بالشيوعية.

لا فرق فى نظر هذه الحملة الدعائية الضارية بين أعمال العنف والإجرام التى تنسب نفسها أو ينسبها غيرها إلى الإسلام، وبين أى حركة سياسية تدعو لتطبيق المبادئ الإسلامية والشريعة، وبين محض التدين وممارسة الفروض الدينية اليومية. كل المتدينين إرهابيون حتى يثبت العكس، كما كان كل الوطنيين شيوعيين حتى يثبت العكس. وكما كان يحدث فى الماضى، أيام الحرب الباردة، من أن تدبّر بعض الجرائم عمدا وينسب القيام بها إلى شيوعيين، تبريرًا لضرب الوطنيين

أو لإحداث انقلاب ضد حكم وطنى، يحدث الآن تدبير متعمد لجرائم فظيعة تنسب للإرهاب الإسلامى، بهدف إرغام حكومة من الحكومات على الانصياع للرغبات الأمريكية والإسرائيلية.

وكما انضمت طائفة من الكتاب والمثقفين المصريين إلى الجواد الرابح أثناء الحرب الباردة للتنديد بالخطر الشيوعى، انضمت الآن طائفة منهم إلى الجواد الرابح أيضا للتنديد بالإرهاب الإسلامى. والمدهش، الذى لا يخلو من طرافة، أن هؤلاء لم يلتفتوا إلى أن الدين يستخدم الآن استخداما عكسيا تماما لاستخدامه السابق، ولكن لخدمة نفس الغرض. فخلال الحرب الباردة ضد الشيوعية، كان الشعار المعلن هو حماية الدين من الشيوعية، أما الآن فإن الشعار المرفوع هو حماية حرية الرأى من الدين! كانت التهمة الفظيعة التى توجه إلى الداعية إلى أى نوع من العدالة الاجتماعية هى تهمة الكفر، أما الآن فقد أصبحت التهمة الفظيعة هى العكس بالضبط وهى الإسراع باعتبار الآخرين كفاراً! بعبارة أخرى، كانت التهمة فى الماضى هى أن الإيمان لم يكن قويا بالدرجة الكافية، أما الآن فالتهمة هى أن الإيمان أكثر من اللازم!

كان الشعار فى الماضى هو الدفاع عن العالم الحر، وكان هذا الشعار أبعد ما يكون عن وصف الحقيقة، أما الشعار الآن فهو «التنوير»، وهو أيضا أبعد ما يكون عن وصف الحقيقة.

إن كثيرين جدا ممن يرفعون شعار التنوير اليوم هم الوارثون المباشرون لمن كانوا يرفعون منذ خمسين عاما شعار الدفاع عن العالم الحرّ، ولم يكن يهم هؤلاء ولا أولئك، لا السابقين ولا اللاحقين،

لا الحرية ولا التنوير فى الحقيقة، المهم فقط هو إعلان ولائهم للجواد الرابح.

كان المدافعون والمروّجون للسياسة الأمريكية منذ خمسين عاما يذرفون دموع التماسيح من الخطر الذى يهدد الإسلام، أما الآن فهم يذرفون دموع التماسيح أيضا من الخطر الذى يهدد التنوير!

طبعا يوجد الآن بعض «التنويريين» الحقيقيين، كما كان لدينا منذ خمسين عاما بعض الغيورين غيرة حقيقية على الإسلام، ولكنى ألفت نظر القارئ إلى النوع الآخر من الناس المنتشرين بكثرة الآن، والذين يتاجرون الآن «بالتنوير». لقد أدركوا أن أربح تجارة الآن هى الاتجار بالتنوير، إذ أن الولايات المتحدة وأنصارها فى الغرب لا يظهرون الآن من الكرم والأريحية إزاء مثقفى العالم الثالث، وعلى الأخص المثقفين العرب والمسلمين، مثلما يظهرون لدعاة «التنوير». وإسرائيل تظهر لهم نفس الدرجة من الرضا والترحيب.

[٣]

التنوير بين المتدين والوثنى:

دعوة إلى إعادة تصنيف الأصوليين والعلمانيين

لا تخفى على القارئ أهمية «التصنيف» فـى تطـور العلـوم، بـل فـى نشأة العلوم ابتداء، بل وفى كون التفكير، أى تفكير، ممكنا أصلا. فعندما يصل الطفل إلى القدرة على استخدام لفظ «رجل» للاشـارة ليـس فقـط إلى أبيه بل وأيضا إلى عمه وجده، ولفظ «امرأة»، ليس فقط للإشارة إلى أمـه بل إلى كل نساء العائلة، فقد قام بعملية تصنيف مهمة. إذ معنى هذا أنـه أدرك أن كل هؤلاء الذين استخدم كلمة «رجل» فى الاشارة إليهم، فيهم أشياء مشتركة تميزهم عن أولئك الذين استخدم فى وصفهم لفظ «امـرأة». ومن الصعب علينا أن نتصور أن يكون بإمكـان الطفـل القيـام بـأى عمليـة فكرية قبل أن يكتسب هذه القدرة على التصنيف.

لا تخفى على القارئ أيضا الأهمية التي تحتلها مصنفات عقليـة مثـل «الطبقة» أو «الرأسمالية» أو «السلطة» أو «الأمـة» وعشـرات أو مئـات مثلها لا يمكن تصور قيام علم اجتماعى بدونها. ففى علـم الاقتصـاد مثـلا لا يمكن تصور نشأة هذا العلـم أصـلا بـدون مصنفـات كالمسـتهلك والمنتـج والسلعة ورأس المال..الخ، وكلها قائمـة علـى اكتشـاف أوجـه شـبه تميـز مجموعة من المفردات عن غيرها، أى على تصنيفات معينة للأشـياء كـان من الممكن بالطبع أن تحل محلها تصنيفات غيرها، ولكن لا يمكن تصـور قيـام العلـوم دون تبنـى أى تصنيفـات علـى الاطـلاق. خـذ مثـلا فكـرة

«المستهلك»، فهي قائمة على تصنيف السلوك الإنساني إلى سلوك غرضه إشباع حاجة من الحاجات الإنسانية إشباعاً مباشرا (وهذا هو الاستهلاك) وسلوك آخر يتمثل في إيجاد سلعة أو القيام بخدمة بغرض الحصول على دخل (وهذا هو ما يسميه الاقتصادى نشاطا إنتاجيا). ولكن من المتصور أن يفضل الاقتصادى تصنيفا آخر، فبدلا من أن يصنف الناس (أو أنواع السلوك) هذا التصنيف، قد يصنفهم على حسب نوع السلعة أو الخدمة التي يساهمون في إنتاجها، فيقسمهم إلى فلاحين وعمال صناعيين وتجار وموظفين..الخ، ويتكلم عن كل طائفة منهم حتى يفرغ منها، فيصف ما يستهلكونه من سلع ونمط معيشتهم ليس بمعزل عن وصفه لنشاطهم الانتاجي بل مقترنا به، على أساس أن نوع إنتاجهم يؤثر تأثيرا على نوع ما يستهلكونه من سلع. فإذا فعل الاقتصادى ذلك فإن كتب النظرية الاقتصادية لن تنقسم، كما هو الشائع الآن، إلى باب عن الاستهلاك يعقبه باب عن الانتاج.. الخ، بل إلى باب عن الفلاحين يعقبه باب عن العمال الصناعيين ثم باب عن الموظفين الحكوميين.. الخ..

كل هذا واضح ومعروف. الأقل وضوحا ولكنه ليس أقل صحة، هو أنه ليس ثمة تصنيفات صحيحة وأخرى خاطئة، بل التصنيف إما مفيد أوغير مفيد، مناسب لغرض معين أو ظروف معينة أو غير مناسب. فأنا أستطيع أن أصنف مجموعة من الناس أو من الحيوانات عشرات أو مئات بل آلاف التصنيفات، كلها تصنيفات «صحيحة»، ابتداء من تصنيفهم على حسب ذكائهم أو قوتهم العضلية، وحتى تصنيفهم حسب طول أنوفهم أو عدد شعرات رءوسهم. ولكن من السخف أن أصنفهم حسب

عدد شعرات رءوسهم عندما يكون غرضي اختيار بعضهم للخدمة العسكرية مثلا، كما أن من الظلم أن أصنفهم حسب ذكائهم، وليس بحسب خطورة الجرائم التى ارتكبوها، إذا كان الغرض هو اتخاذ قرار بوضعهم فى السجن أو تركهم أحرارًا.

خذ مثلا تصنيف الاقتصادى لعناصر الانتاج. كان أول من قام بذلك اقتصادى قديم من القرن السابع عشر هو وليام بتى (William Petty)، حيث قال إن العمل هو أبو الثروة والطبيعة أمها، أى أنه قال فى الواقع أن هناك عاملين للإنتاج: العمل والطبيعة، يمكن أن ترد كل السلع والخدمات إليهما. ولكن الاقتصاديين التقليديين عندما جاءوا بعده بقرن من الزمان، فضلوا أن يعتبروا عوامل الإنتاج ثلاثة بدلا من اثنين، فأضافوا رأس المال، إذ أنهم كانوا يكتبون إبان الثورة الصناعية فى إنجلترا، حين بدا لرأس المال أهمية لا يمكن التقليل من شأنها فى زيادة ثروة الأمة، مع أن رأس المال نفسه يمكن رده بدوره إما إلى العمل أو الطبيعة أوكليهما معا، ولكنهم وجدوا هذا التصنيف الثلاثى أنسب وأفيد، وجديرا بتوضيح علاقات ما، كانت لتتضح فى ظل التصنيف الثنائى.

وكثير جدا من الخلافات التى تنشب بين نظريات العلوم الاجتماعية، أو بين أنصار هذه النظرية وأنصار تلك، هو خلاف حول ما إذا كان تصنيف معين للظواهر الاجتماعية أنسب أو أفيد من غيره. فالخلاف بين الماركسيين والقوميين مثلا منشؤه الاختلاف حول ما إذا كان تقسيم الناس إلى طبقات أهم أم تقسيمهم إلى أمم. والخلاف بين الاقتصادى الألمانى «ليست» وبين الاقتصاديين التقليديين الإنجليز، هو ما إذا كان تقسيم

الناس إلى مستهلكين ومنتجين أهم أم تقسيمهم إلى مواطنين ألمان ومواطنين إنجليز. بل إن نشأة علم الاقتصاد أصلا لم تكن ممكنة، فيما أظن (على الأقل على النحو الذى نشأ عليه) لولا ابتداع مدرسة الفيزيوقراط (أو الطبيعيين) فى فرنسا، فى منتصف القرن الثامن عشر، لتصنيف الأنشطة الاقتصادية إلى أنشطة منتجة وأنشطة غير منتجة (أو طفيلية)، وكان مثل هذا التصنيف لابد أن يبدو غريبا جدا ومنافيا جدا للذوق السليم فى نظر أى مفكر من المفكرين قبل ذلك بقرنين أو ثلاثة، إذ كان التصنيف المناسب والمفيد فى نظر مثل هؤلاء المفكرين هو بين نشاط يرضى عنه الله ونشاط لا يرضى الله عنه.

□□□

لقد رأيت أن هذه المقدمة قد تكون مفيدة (رغم طولها)، وأنا بصدد اقتراح تصنيف الناس من حيث موقفهم من الدين، تصنيفا يختلف عن بعض التصنيفات الشائعة، من أمثال تصنيفهم إلى مؤمن وكافر، متدين وعلمانى، أصولى وغير أصولى، مسلم متطرف ومسلم معتدل، مسلم مستنير ومسلم غير مستنير.. إلى آخر هذه التصنيفات المنتشرة فى حياتنا الثقافية والسياسية الآن، والتى ينتج عن كثير منها فى رأيى خلط وضرر عظيمان. وتمشيا مع ما قلته حالاً، أقول إن اعتراضى على بعض هذه التصنيفات ليس منشؤه اعتقادى بخطئها، فليس هناك كما ذكرت تصنيفات خاطئة وأخرى صحيحة، وإنما اعتراضى على بعضها أنه فى الظروف التى نحن فيها الآن، غير مناسب وغير مفيد.

التصنيف الذى اقترحه هو بين «المتدين» و«الوثنى» . وسوف يرى القارئ أنى أعتقد أن من الممكن، بل ومن المفيد جدا، أن نتبين أن وصف

«المتدين» يشمل، بالتعريف الذى سأقدمه، كثيرين مما ننعتهم عادة بالعلمانيين، كما أن لفظ «الوثنى» يشمل كثيرين ممن نسميهم مؤمنين أو كفارا، مستنيرين أو غير مستنيرين. بل إن وصف «الوثنى»،كما سوف أعرفه، يشمل أيضا أنواعا من السلوك ليس لها بالدين أى صلة.

□□□

إنى سأقترح أن أعرف «المتدين» بأنه ذلك الذى يحمل فى جوانحه اعتقادا، يولد لديه عاطفة جياشة وقوية وتؤثر تأثيرا فعالاً فى سلوكه، فى فكرة مجردة غير محسوسة، وليس بإمكانه التدليل على صحتها بأدلة محسوسة، بل يستند اعتقاده فيها إلى إيمان «مسبق»، أى سابق على أى دليل يستند إلى التجربة أو الملاحظة.

هذا التعريف يشمل ما نعنيهم عادة بالمتدينين فى الاستخدام الشائع، ولكنه يشمل أيضا كثيرين ممن ننعتهم بالعلمانيين (أو حتى بالكفار). فالتدين طبقا للتعريف الحالى لا يشمل فقط الايمان بفكرة الألوهية، بل يشمل أيضا الإيمان بأفكار مجردة أخرى ليست مستمدة من التجربة والملاحظة، وإنما تؤخذ كمسلمات دون نقاش، كفكرة التقدم، أى أن العالم سائر دائما من الأسوأ إلى الأحسن، أو فكرة القومية، حيث يعتقد المرء بأفضلية أمته على من عداها، أو بفكرة المساواة، أى الاعتقاد بأن الناس يجب أن يعاملوا معاملة متساوية دون تمييز، أو الاعتقاد بأن عوامل البيئة أهم دائما من عوامل الوراثة فى تشكيل شخصية الإنسان، وأن بالإمكان دائما تحويل الشخص الفاسد إلى شخص صالح بإخضاعه لنظام جديد للتعليم أو لبيئة اجتماعية صالحة.. الخ.

الإيمان بمثل هذه الأفكار يختلف تماما عن إيمان المرء بالله، من حيث الموضوع، ولكن هناك أوجه شبه مهمة بين إيمان الكثيرين بمثل هذه الأفكار وبين إيمان الكثيرين من المؤمنين بالله، من حيث القوة، وشدة العواطف التي يولدها الإيمان في الحالين، ومن حيث أن الإيمان في الحالين إيمان «مسبق» أي أنه لا ينتظر الدليل المحسوس عليه.

أما الوثني، فالتعريف الذى سأقترحه يجعل التمييز بينه وبين المتدين قائما، لا على قوة العاطفة، بل على موضوعها. فأقترح تعريف الوثني بأنه الشخص الذى يحمل نفس العاطفة الجياشة التي يحملها المتدين، وتؤثر في سلوكه كما تؤثر في سلوك المتدين، ولكن موضوع هذه العاطفة، في حالة الوثني، شيء محسوس، قد يكون صنما من الحجر، أو قبرا أو شخصا بعينه.. الخ، فيعامل الوثني هذا الشيء المحسوس كما يعامل المتدين فكرته المجردة، ويضفي عليها هالات التقديس التي يضفيها المتدين على فكرته، ولا يتصور أو يحتمل نقدًا يوجه إلى موضوع هذا التقديس.

الوثني طبقا لهذا التعريف قد يكون مؤمنا بدوره بإله، ولكن الإله عنده صنم أو حجر، أو يتوسل إليه عن طريق صنم أو حجر، ولكنه قد يكون أيضا عابد الزعيم الذى يعتقد بأنه ذو قدرات خارقة، وقادر على الإتيان بالمعجزات، ومن ثم يصف زعيمه أو رئيسه بأنه الأوحد والأعظم والذى لا مثيل له.. الخ. والوثنية طبقا لهذا التعريف تشمل أيضا معاملة نجوم السينما ونجوم الرياضة أو أى نجم من النجوم أو فنان من الفنانين، بما يشبه التقديس (لاحظ استخدام لفظ «نجم» نفسه)، وإضفاء صفات غير

إنسانية عليهم، واعتبارهم خارج محل النقد. بل وتشمل الوثنية أيضا بهذا المعنى، المعاملة بما يشبه التقديس لأيام معينة من أيام السنة، كأيام ٦ أكتوبر أو ١٠ رمضان أو ٢٣ يوليو أو الفاتح من سبتمبر، كما يشمل بالطبع ما كان يشعر به النازيون نحو هتلر، ووقوف الشيوعيين طوابير تضم الآلاف المؤلفة من البشر، لا يطمع أى منهم فى أكثر من إلقاء نظرة أخيرة على جثمان الزعيم الراحل، أو حرص الجماهير على مصافحة الزعيم الذى تفضل وزار مدينتهم أو حيهم، كما يشمل، فيما أظن، ما أظهره ملايين الناس من مشاعر فياضة إزاء مصرع الأميرة ديانا..الخ.

لست فى حاجة لتأييد هذا الاقتراح بتوسيع معنى التدين ومعنى الوثنية على هذا النحو، يالاستناد إلى المعنى اللغوى الأصلى لكلمة متدين وكلمة وثنى، ومع ذلك فإن لى أيضا سندا من المعنى اللغوى الأصلى لكلمة متدين على الأقل. ففى اللغة العربية يحمل لفظ الدين فى أصله اللغوى، معانى الخضوع والطاعة والعادة والورع، فضلا بالطبع عن معنى عبادة الله، وفى اللغة الإنجليزية يحمل لفظ الدين أيضا، فضلا عن عبادة الله، معنى التزام الشخص بعمل لا يحيد عنه.

ما فائدة إثارة هذا الموضوع فى هذا الوقت الذى نعيش فيه؟.

فائدته أننا نعيش فى وقت يطلق فيه وصف المتدين على أشكال وألوان من الناس، أوجه الفرق بينهم تبدو لى أهم كثيرا من أوجه الشبه. فهناك المتدين المعتدل والمتدين المتطرف والمتدين الإرهابى. هناك المتدين الذى تحب أن تتخذه صديقا، وهناك المتدين الذى تتمنى لو لم تره أصلاً، ولكن الجميع يوضعون فى سلة واحدة، فيؤخذ الصالح منهم بذنب

الطالح. وترفض وسائل الإعلام الأجنبية أن تجرى أى تمييز بين هذا النوع منهم وذاك (إذ أن لها مصلحة أكيدة فى ألا تجرى هذا التميين)، بل وتذهب وسائل الإعلام عندنا، بل وكثير من كتابنا، نفس المذهب، فيضعونهم جميعا فى نفس السلة، فيسمونهم جميعا بالأصوليين تارة أو المتأسلمين تارة أخرى. بين هذه الأشكال والألوان المتعددة ممن يسمى بالمتدينين، هناك فى رأيى من يستحق وصف المتدين، ولكن هناك أيضا من يجدر تسميته، بدلا من ذلك، بالوثنى، إذ ينطبق عليه تماما تعريف الوثنى الذى قدمته: فعاطفته موجهة فى الأساس، لا لفكرة مجردة، وهى فكرة الألوهية، بل إلى أشخاص أو أشياء أو إلى مراسم وطقوس وملابس وحركات، وهو يعطى هذه الأشياء المحسوسة أهمية تفوق بكثير الأهمية التى يعطيها للفكرة المجردة، وتلتهب عاطفته التهابًا إذا رأى ذلك الشخص بعينه الذى يشعر نحوه بكل هذا التقديس، أو استمع إليه أو صافحة بيده، أو رأى بيته أو قبره أو أى شيء ملموس ينتسب إليه. وهو يصنف الناس طبقا لهذه الأشياء المحسوسة، ما يرتدونه من ملابس وما يأتون به من حركات. وهو لا يكتفى بالمعانى والعواطف، بل لا تحركه المعانى والعواطف إلا إذا اقترنت بأشياء محسوسة: الصوت الإنسانى العادى لا يكفى بل يجب أن ينبعث من ميكروفون، والعلاقة المباشرة بين الإنسان وربه لا تكفى، بل لابد من الاعلان عنها.. وهكذا.

فى الناحية الأخرى انتشر أيضا فى حياتنا المعاصرة أشكال وألوان من «غير المتدينين»، بالمعنى المألوف، بل ومن المعادين معاداة صريحة لفكرة الألوهية، ولكن منهم من يحمل عاطفة جياشة لفكرة مجردة غير فكرة

الألوهية، من بين الأفكار التى ذكرناها من قبل أو غيرها، كفكرة التقدم أو المساواة أو القومية.. الخ، ولكن منهم أيضا من يوجه هذه العاطفة الجياشة إلى أشخاص أو أشياء محسوسة أكثر مما يوجّهها إلى الأفكار المجردة التى يرمز إليها هؤلاء الأشخاص وهذه الأشياء، فمنهم إذن من يستحق بجدارة وصف «الوثنى».

لقد زاد عدد المتدينين والوثنيين من الجانبين، واختلط الأمر بينهم إلى حد جعل من المفيد فى رأيى أن نحاول إعادة التصنيف على النحو الذى اقترحته فى هذا المجال. ذلك أن التمييز بين المتدين والعلمانى لم يعد فى كثير من الأحيان يفى بالغرض، بل كثيرا ما يكون الأفيد منه التمييز بين المتدين والوثنى، أملا فى إبراز الحقيقة الآتية: أن بين ما يسمى بالمتدينين، متدينين حقيقيين ووثنيين، كما أن بين العلمانيين متدينين ووثنيين.

إن هناك شبها يصعب إنكاره بين الإيمان الذى لا يداخله أى شك بفكرة الألوهية، والإيمان الذى لا يداخله أى شك بأفكار أخرى مجردة كالاعتقاد اليقينى بفكرة التقدم، وبقدرة التكنولوجيا على حل أى مشكلة، أو تقديس العلم، أو الاستعداد للموت لكى تنتصر الأمة على أعدائها، أو التضحية بالنفس والنفيس من أجل الزعيم.. إلخ. بل ربما كان هناك ما يمكن تسميته «بالمزاج الدينى» الذى قد يوجد عند بعض الأشخاص أكثر مما يوجد عند آخرين. وقد يفسر هذا استعداد بعض الناس للانتقال من عقيدة إلى نقيضها، وإظهار نفس الحماس لكليهما، كما قد يفسّر أن شخصين متدينين، ولكنهما ينتميان إلى عقيدتين مختلفتين، قد يجد كل

منهما نفسه أقرب إلى الآخر، نفسيا وفكريا، منه إلى شخص ليس له نفس الاستعداد النفسي للاعتقاد المطلق.

أما الوثنية فهي تستند بدورها إلى استعداد نفسي ليس من الصعب تفسيره، ولكنه يوجد أيضا بدرجات متفاوتة بين الناس. وهو وإن كان أكثر انتشارًا بين غير المتعلمين، فإنه ينتشر بين المتعلمين بدرجة أكبر بكثير مما نظن، كما قد ينفر منه كثيرون من غير المتعلمين. إن الميل إلى التجسيد، فيما يبدو ميل أصيل لدى الإنسان، وتوجيه العاطفة الجياشة إلى فكرة مطلقة مع الاستغناء عن أى رمز محسوس لها أمر يبدو أنه في غاية الصعوبة. يقول الأستاذ أحمد أمين فى كتاب «يوم الإسلام»:

«إن عقيدة الألوهية المجردة عن المادة والأجسام عقيدة صعبة المنال لا يدركها إلا خاصة الخاصة، وإن أدركوها فسرعان ما ينسونها ويميلون إلى الوثنية المألوفة الموروثة. لهذا أفسد العرب دين أبيهم إبراهيم وملأوا الكعبة بالأصنام، وأفسد اليهود دين موسى فاتخذوا عجلا جسدا له خوار إلهاً لهم».

كلنا فيما يبدو متدينون بدرجة أو بأخرى، ووثنيون أيضا بدرجة أو بأخرى، إذ يصعب علىّ أن أتصور الحياة بدون إيمان بفكرة مطلقة من أى نوع. ولا يختلف فى ذلك المتعلم عن غير المتعلم، الشرقى عن الغربى، اللهم فى الدرجة. ولعل التدين بهذا المعنى، وبدرجة أو بأخرى ضرورة بيولوجية للإنسان أو لعله ضرورة بيولوجية اجتماعية، لا يستطيع الإنسان أو الجماعة الإنسانية الاستمرار فى الحياة بدونها. ومن هذا الرأى الأستاذ إدوارد ويلسون (Edward O. Wilson) مؤسس

علم البيولوجيا/ الاجتماعية الشهير (انظر مثلا كتابه «عن الطبيعة الإنسانية» On Human Nature). ولكن ربما كان من الصعب أيضا التخلص بدرجة من الوثنية (تماما كما أننا نجد من الصعب أن نتحدث، ولو عن شيء بالغ التجريد دون أن نلوّح بأيدينا فى الهواء).

المقلق حقا ليس هذا ولا ذاك، وإنما الإمعان فى الوثنية. ليس التدين هو المعادى للعلم أو للتنوير الحقيقى، أو للحرية، أو للتسامح، كما يظن الكثيرون، بل الوثنية. وليس التدين هو الذى يقف حجر عثرة فى الإصلاح، بل الوثنية. فمها بلغت قوة عاطفتك نحو شيء مجرد ومطلق وخارج عن الحواس، فالأرجح أن بقدرتك أن تحتفظ بحريتك وبنزاهة العالم وبالتسامح مع الآخرين. وإنما يصعب تصوّر ذلك إذا كان محل هذه العاطفة الجياشة شيئا محسوسا. يمكنك أن تقول إنك «عبد الله» وأن «لا ملك إلا الله»، فى مواجهة حاكم مستبد تأكيدا لحريتك لا لعبوديتك، فأنت بتأكيد إيمانك بالله يمكن أن تكون مؤكدا لتحررك من العبودية لأى إنسان أو شيء. ولكنك تتنازل عن حريتك إذا أعلنت أن موضع تقديسك هو بطل من الأبطال أو الزعيم الأوحد، أو المفكر الذى لا يخطئ أبدا. وأنت إذا كنت حرًّا حرية حقيقية لم تلجأ إلى تقييد حرية الآخرين، بل الأرجح أن تكون أقرب إلى التسامح منك لو كنت خاضعا لشعور وثنى إزاء شيء محدد أو شخص بعينه. والشعور الدينى القوى كثيرا ما كان حافزًا للبحث عن الحقيقة ودافعا إلى التحلىّ بنزاهة العلماء، بينما تجد الوثنى دائما ضيق الصدر، نافذ الصبر، ومحدود الأفق. لقد عرفت من المتدينين تدينا عميقا من كان شديد التسامح، كبير الثقة بنفسه، محبا للجمال

ومتذوقا للفنون، ضحوكا بشوشا، ولكن لم أعـرف وثنيـا إلا وكـان سـريع الغضب، ذا اهتمامات محدودة، لا يتسع تقديره للفن أو الأدب إلا لفنـان أو أديب بعينه تتفق أعماله مع آراء معبوده، مهما كانت قيمته الحقيقيـة فى عالم الأدب أو الفن (أو لا يتسع تقديره إلا لنفسه أو فنّه!). لعل كـل هذا هو بعض المقصود من تلك العبارة المأثورة عن أبى بكر الصديق: «مـن كان يعبد محمدًا فإن محمدًا قد مات، ومن كان يعبد الله فإن الله حـىّ لا يموت».

[٤]

تصغير الكبراء

زاد فى العقدين الأخيرين عدد الكتابات المنشورة فى مصر التى تتناول بعضا من أغلى المقدسات لدى المصريين، بأقل من الاحترام الواجب لهـا. والظاهرة مؤسفة كما أنها مدهشة وداعية للتأمل. فليس صحيحـا أن هـذه الظاهرة تعبر عن اتجاه قديم وطبيعـى يتصاعد باستمرار، أو أن المعبرين عـن هـذه الظـاهرة لا يفعلـون أكـثر مـن استكمال مسيرة متواصلـة مـن «الإصلاح». على العكس من ذلك: إن الظاهرة تظـهر وتحبـو، تقـوى ثـم تضعف، مما يوحى بأن هناك بعض الظروف الاجتماعية التـى قـد تكـون مسئولة عن اشتداد قوة هذا الاتجاه أو أفوله.

ناهيك عن القول بأن هذه الظاهرة تمثل جزءًا من حركة «التنوير» فى الثقافة المصرية. إن المعبرين عن هذه الظاهرة يحبـون بـالطبع أن تشـخص أعمالهم هذا التشخيص، فتدرج تحت شـعار يوحـى بـالتقدم والإصـلاح، إذ لا يعادى «التنوير» إلا رجعى متخلف جهول. وإدراج أعمالهم تحت شعار التنوير من شأنه أن يجعل أسماءهم تذكر مع أسماء لها لـدى معظم المثقفين المصريين سحر خاص واحترام كبـير، كأسمـاء رفاعـة الطـهطاوى وقاسم أمين ولطفى السيد وطه حسين، فضلا عن أنه يضمن لهـم احتفـال وسائل الإعلام الغربية بهم، وقد يعنى هذا شهرة عاليـة، أو علـى الأقـل تلقى الدعوات بصفة منتظمة لحضور المؤتمرات التى تعقـد فـى بـلاد ذات أسماء ساحرة بدورها، لمناقشة آخر مـا يحـدث مـن تطـورات فـى بلادنـا التعسة.

هذه الظاهرة التى أقترح تسميتها بظاهرة «تصغير الكبراء»، ليس لها في رأيى أى نسب بعملية «التنوير»، إذا أعطينا كلمة التنوير معنى يتفق حقا مع هذه الكلمة المضيئة والنيِّرة، أى معنى العلم بعد جهل، والحكمة بدلا من الحماقة والنزق، والاهتداء إلى الطريق الصحيح للنهضة بعد عهد طويل من الضلال.

ذلك أنى لا أرى أى جاذبية خاصة فى أن يتناول الكاتب شيئا يتمتع باحترام عام لدى الناس فيحاول هدمه هدمًا، ويشجع الناس على التمرد عليه أو السخرية منه. ولا أجد أى سبب للشعور باحترام خاص لكاتب يجعل كل همِّه إبراز نقائص شخصية تاريخية عظيمة، اتفق الناس على حبِّها واحترامها، والاهتمام اهتماما خاصا بتفاصيل صغيرة، من النوع الذى يشترك فيه الناس جميعا، ولا تميِّز شخصا عن آخر، فيسلطون الضوء عليها ويضخِّمونها على حساب الصفات العظيمة حقا، والتى تميز حقا بين العظيم والحقير.

ثم إنى لا أجد أن هذه الكتابات مما تندرج تحت ظاهرة «تصغير الكبراء» تحتاج إلى كاتب ذى ذكاء خاص، أو محقق بارع يتمتع بدرجة متميزة من الصبر والجلد على الدرس، أو قدرة فائقة على الإحاطة بما لم يحط به المتقدمون، أو مهارة نادرة يفتقر إليها من يحترم مقدسات أمته. وإنما يحتاج هذا العكوف على تصغير الكبراء إلى أشياء مختلفة تماما. يحتاج إلى سلاطة لسان، ورغبة قوية فى لفت الأنظار، وجمع بعض التفاصيل التى يأنف الذوق السليم من الوقوف عندها، وميل شديد إلى الحصول على رضا الأجانب ولو على حساب أهله وقومه. بعبارة أخرى

يحتاج هذا الميل الشديد إلى تصغير الكبراء إلى نفس صغيرة بدورها تتلذذ تلذذا خاصا بأن تجعل الشخصية الكبيرة تبدو صغيرة مثلها.

والأمر هنا له شبه بما نعرفه عن بعض الناس الذين يجدون متعة زائدة وتلذذا خاصا فى الكلام عن نقائص الآخرين من وراء ظهورهم، ويميلون إلى نسيان كل فضائل الآخرين مع التضخيم من أى هفوة صغيرة سمعوا بها عنهم، صحيحة كانت أم كاذبة.

□□□

هذه الظاهرة، ظاهرة الميل إلى تصغير الكبراء، ليست بالطبع ظاهرة خاصة بنا وحدنا، بل يعرفها تاريخ أمم غيرنا، بما فى ذلك تاريخ تلك الأمم المعروفة بالمتقدمة، والتى ننقل عنها فى العادة آخر موضاتها الفكرية والمادية. شاع هذا الميل مثلا فى بريطانيا فى العشرينات من هذا القرن بعد أن نشر ليتون ستراتشى L. Strachey كتابه المشهور بعنوان «شخصيات بارزة من العصر الفيكتورى»، وفى ألمانيا فى نفس الفترة بعد أن نشر إميل لودفيج E. Ludwig تراجمه لنابليون وجوته والمسيح، وحمل لواء هذا الاتجاه أيضا أندريه موروا A. Maurois فى فرنسا وهنرى آدامز H. Adams فى الولايات المتحدة، هؤلاء الذين وصف أحد علماء الاجتماع الكبار أعمالهم بالعبارات التالية، والتى تذكرك بشدة بما دأب بعض كتابنا على فعله خلال العشرين سنة الماضية:

«إنهم يحطمون ويحقرون أى شخصية يتناولونها، مهما كانت سامية. كل شيء تلمسه أيديهم (سواء كان الذى يتكلمون عنه هو الله نفسه أو شخصا نبيلا أو إنجازًا عظيما) يفسرونه تفسيرا ساخرا بحيث يظهرونه

في شكل سلبي أو عادى تماما، أو يظهرونه كشخص شاذ أو مريض بمرض نفسي، أو مدفوع بدوافع دنيئة وأنانية، أو (وعلى الأخص) بدوافع فسيولوجية. العبقرية تتحوّل على أيديهم إلى نوع من الجنون، والتضحية المجردة من الغرض يفسرونها كنوع من الشعور بالنقص، أو بعقدة أوديب أو بالنرجسية أو غيرها من العقد النفسية، ويفسرون العمل النبيل من أجل المجتمع على أنه استجابة لغريزة القطيع. والدوافع الأساسية في نظرهم هي الغريزة الجنسية وانفصام الشخصية وعقدة الاضطهاد. أما القديسون فيصورونهم على أنهم أشخاص معتوهون، والزعيم الوطني المحبوب يصورنه على أنه شخص يعاني من ميول جنسية غير طبيعية، والورع يعتبرونه جهلا وتسليما بالخرافات، والاستقامة الخلقية يعتبرونها نفاقاً، والإنجاز المتميز يرودنه إلى محض الحظ.. وهكذا»[1].

إن من الممكن أن نرد على هؤلاء بطريقتهم، فنحلل نوازعهم وأغراضهم الدفينة ونكتشف أنهم يعانون من عقد نفسية تكوّنت في الصغر تدفعهم دفعًا إلى تحقير من هم أفضل منهم، فلا يستريحون إلا بالحط من شأن العظماء حتى يصيروا متساوين بهم، ويتحرقون رغبة في لفت الأنظار إليهم، ولو بإثارة غضب الناس وحنقهم، وطمعًا في الشهرة ولو كانت شهرة بأسوأ الأشياء،فهم لايستريحون إلاإذا وجدوا أسماءهم على كل لسان،وما الذى يضمن لهم ذلك أكثرأوأسرع من هذا الطريق: طريق تصغير الكبراء؟

---

(١) (P.A. Sorokin: *The Crisis of Our Age*, E.P. Dutton & Co., N.Y. 1941, pp. 121-2).

يصف شكيب أرسلان «هذا الميل في النفس إلى إنكار الإنسان لماضيه»، وميله إلى القول «بأن آباءه كانوا سافلين»، بأنه «لا يصدر إلا عن الفسل الخسيس، الوضيع النفس، أو عن الذى يشعر أنه في وسط قومه دنيء الأصل، فيسعى هو في إنكار أصل أمته بأسرها لأنه يعلم نفسه منها بمكان خسيس ليس له نصيب من تلك الأصالة، وهو مخالف لسنن الكون الطبيعية التي جعلت في كل أمة ميلا طبيعيا للاحتفاظ بمقوماتها ومشخصاتها من لغة وعقيدة وعادة وطعام وشراب وسكن وغير ذلك إلا ما ثبت ضرره»[1].

إن هؤلاء المشغولين بتصغير الكبراء يحبون أن يصوروا ما يقومون به على أنه «تنوير»، أى على أنه جزء من حركة تحريرية عظيمة للعقل البشرى. إنهم يتصورون أنهم بما يكتبون يميطون اللثام عن حقائق كانت خافية، ومن ثم يساهمون في «تنوير» العقول، وتقليل مساحة الظلام، وتصغير الكبراء في نظرهم جزء من عملية توسيع نطاق المعرفة وانتصار جديد للعلم، بغزوه لمنطقة كانت محرمة عليه. كما يظنون أنهم بتصغير الكبراء يخدمون قضية الديمقراطية، إذ أنهم بما يفعلون يظهرون أنه ليس هناك «كبير» يستعصى على النقد، والتجرؤ على الكبراء هو في نظرهم جزء من التجرؤ على السلطة بوجه عام، فضلا عن أن الكشف عن أخطاء هؤلاء الكبار ونقائصهم يدلل على أن الناس جميعا هم في الحقيقة متساوون، إذ يبين أنه ليس هناك أحد معصوم من الخطأ، وليس هناك

---

(١) شكيب أرسلان: لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟ (١٩٣٠) منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت، ١٩٧٥، ص ٨٨

أحد تجتمع فيه كل الفضائل ويترفع عن كافة الرذائل، كما كان الناس يتصورون من قبل.

هذا التصوير لظاهرة تصغير الكبراء، هو في رأيي أبعد ما يكون عن الحقيقة، بل هو في رأيي أقرب إلى ما يطرأ على عقل شاب مراهق من أفكار مبعثها قلة نضجه، ولهفته إلى إثبات شخصيته عن طريق تحدى أبويه والاستخفاف بمن يكبرونه سنًا، ثم سرعان ما يتبين نزقه وحماقته متى تجاوز مرحلة المراهقة، فيعود إلى احترام ما كان من قبل دائم النقد له، بل سرعان ما يتبين أن تجرؤ الصغير على الكبير كثيرا ما يكون أكثر بشاعة من تسلط الكبير على الصغير. إن رؤية الابن لأبيه لأول مرة وهو عارى الجسد، أو اكتشافه لأول مرة أن أباه يمارس الجنس شأنه شأن بقية البشر، قد يشكلان لأول وهلة اكتشافا مهما في نظر الابن، ولكنهما بكل تأكيد لا يشكلان موضوعين مناسبين للحديث بين أفراد الأسرة، والابن الأحمق فقط هو الذى يشرع في وصف ما رآه لبقية أفراد الأسرة، على أساس أنه يقوم بعملية «تنويرية»، وأنه بذلك يوسع من نطاق «المعرفة»، ويحقق انتصارا «للعلم»!

إن عملية التنوير أو تحقيق انتصار للعلم لا يمكن الفصل بينهما وبين اعتبارات الملاءمة والفائدة واللياقة، ولا يمكن الحكم على ملاءمة إضافة معلومة من المعلومات دون النظر إلى السياق الذى تتم فيه هذه الإضافة. بل لعل هذا «السياق» أو هذه «الملاءمة» هما من الاعتبارات الأساسية في التفرقة بين «زيادة المعلومات» و «زيادة المعرفة»، أو على الأقل هكذا يمكن تعريف «المعرفة» لتمييز عملية إثراء حقيقية للعقل الإنساني عن مجرد إضافة معلومات جديدة قد يكون ضررها أكبر من نفعها.

إن شخصا ثرثارا يأبى الكف عن الكلام، قد يكون دائم الإضافة إلى معلوماتنا ولكنه لا يساعد على إثراء «معرفتنا» بالأمور التى يتكلم عنها ما لم يحسن اختياره لما يقال من بين الكمية اللانهائية من المعلومات التى يمكن جمعها عن هذه الأمور. والتمييز القديم بين علم ينفع الناس وعلم لا ينفع الناس، قد يصلح أيضًا أن يكون تمييزا بين العلم الحقيقى أو المعرفة الحقيقية وبين محض الثرثرة. والمدهش أن المولعين بتصغير الكبراء كثيرون ما يظنون أنهم يحسمون الأمر لصالحهم ويرددون على المعترضين عليهم رداً نهائيا بمجرد أن يقولوا: «ها هى ذى أدلتنا على صحة ما نقول، وها هى ذى مصادرنا ووثائقنا، فهل تشكّون فى صدق هذه المصادر؟» ذلك أن الشخص الثرثار قد يكون كل ما يقوله حقيقيا (كما أن أفلام الإثارة الجنسية التى لا تستهدف إلا هذه الإثارة قد لا تفعل أكثر من «الكشف» عن الجسم الإنسانى دون أية إضافة!)، ولكن هذا الشخص الثرثار قد يكون مع ذلك عظيم الضرر، ثقيل الظل، ممن يجدر بنا تجنب مجلسه والانصراف عنه.

والأمر هنا شبيه أيضا بالدفاع المألوف الذى يردده أصحاب الصحافة الصفراء فى الغرب كلما تناولوا الحياة الشخصية لأحد كبار الساسة أو لنجم من نجوم الفن، أو عندما يملأون صفحاتهم بتفاصيل الحياة الخاصة لرجل عظيم مات منذ زمن طويل فراحوا يفتشون عن أى شىء غير طبيعى يمكن إلصاقه به مما يمكن أن يجلب الإثارة للمعاصرين. فالدفاع المألوف يدور حول مقولة «حق الناس فى أن تعرف». ولكن هذا التقديس الغريب لما يسمى «بالمعرفة»، بصرف النظر عما إذا كانت معرفة

حقيقيـة أم مجـرد إلقـاء لبعـض المعلومـات، ينـدرج أيضـا تحـت ظـاهرة «تصغير الكبراء»، وهو أبعد ما يكون عن أى «تنوير» حقيقى.

□□□

ولكن ربما كان أسوأ ما فى ظاهرة تصغير الكبراء هو ما تشيعه من مناخ فكرى وموقف نفسى مضاد تماما لمتطلبات نهضة هذه الأمة. فعظماء الأمـة هم أفضـل مـا فيـها، والسـخرية منـهم هـى سـخرية الأمـة مـن نفسـها، واستعذاب أمة لتصغير كبرائها معناه على الأرجح أن الأمة قد هانت على نفسها لدرجة أنها أصبحت تستعذب هـذه المهانـة. والابـن الـذى تصبـح إهانة الأب أو الأم لديه عادة مستحبة، يواصل ممارستها مهما تقدمت به وبهما السن، هو ابن بائس مَقضىّ عليه بالضياع، وكذلك الأمة التى تـرى من كتّابها من يستعذب تصغير كبرائها فتجاريهم وتشجعهم وتصفق لهم، وهى لا تدرى أنها بذلك تقتل نفسها قتلا، ولا يمكن أن نتصور هذه الأمة وهى تنهض من جديد، إلا إذا رأيناها تكفّ عن هذا المسلك القبيح.

[٥]

التنوير الزائف فى ثورة المعلومات

إنى أفهم «ثورة المعلومات» على أنها ذلك التقدم الكبير الذى عرفه العالم خلال نصف القرن الماضى، ولكن على الأخص فى الثلاثين بل العشرين عاما الأخيرة، فى تسهيل وتخفيض نفقات وزيادة سرعة جمع المعلومات وتخزينها وتحليلها ونقلها. ومن نافلة القول أن هذه الثورة كان مركز إشعاعها الرئيسى ولا يزال هو فى الغرب، وعلى الأخص فى الولايات المتحدة وأوربا الغربية، وأن دور العرب فى هذه الثورة كان ولا يزال فى الأساس دور المتلقى، وليس دور المبدع، دور المستهلك وليس دور المنتج. نعم، العرب كثيرا ما يكونون مادة للمعلومات، ولكنهم نادرا ما يكونون هم القائمين بجمعها وتحليلها ونقلها. صحيح أن العرب كثيرا ما يساهمون فى هذه الثورة كأفراد، فيحتلون مراكز قد تكون رفيعة ومهمة فى الشركات التى أحدثت وتحدث هذه الثورة، فكثيرا ما نجد العرب بين المهندسين الصانعين لأجهزة جمع وتخزين وتحليل المعلومات، أو بين القائمين بالعمل الذهنى اللازم لكل ذلك، وما أكثر العرب العاملين فى الشبكات التليفزيونية والإذاعية العالمية، وما أكثرهم فى شركات الكومبيوتر، ومراكز البحوث الجامعة للمعلومات أو المحللة أو الناشرة لها. ولكنك تجد هؤلاء فى أغلب الأحوال موظفين عند غيرهم، أو بالتعبير القديم تجدهم «كالبرولتياريا» الذين يقومون ببيع قوة عملهم لشركات غربية، ولا تجدهم بين متخذى القرارات الأساسية فى هذه

الثورة المعلوماتية، ولا هم المستفيدين منها، اللهم إلا فيما يتعلق بالفتات المتساقط من المائدة.

والمتحمسون لثورة المعلومات كثيرون بالطبع، وما أكثرهم بين كتابنا وصحفيينا والقائمين على وسائل الإعلام عندنا. وأسباب هذا الحماس متعددة ومفهومة تماما. فهناك أولا محض الانبهار بما تنطوى عليه ثورة المعلومات من دليل على بعض القدرات الخلاقة عند الإنسان. فليس هناك شك فى أن ثورة المعلومات هي أحد الأدلة الساطعة على ذكاء الإنسان وعبقريته، على طموحه واتساع خياله، وعلى نجاحه المذهل فى تجاوز الحدود التى تفرضها الطبيعة على حركته. ولكن هناك أيضا تلك الاستخدامات الباهرة التي وظفت فيها هذه الثورة وتلك التى يمكن أن توظف فيها. انظر إلى استخداماتها فى الطب وتشخيص الأمراض وعلاجها ومن ثم فى إطالة عمر الإنسان، أو إلى استخداماتها فى تنمية إنتاج الغذاء وزيادة الإنتاجية فيه أضعافا مضاعفة، واستنباط أنواع حديثة منه، أو إلى استخداماتها فى مختلف الصناعات الأساسية والكمالية، وفى الترفيه عن الإنسان وملأ وقت فراغه. أو انظر إلى استخداماتها فى التوحيد بين البشر، أو على الأقل زيادة إمكانية هذا الاستخدام، وفى زيادة المعرفة بما يحدث لهم بصرف النظر عن المسافات الفاصلة بينهم (وإن كنت لا أخفى عليكم أنى أحيانا أستغرب أنه فى عصر المعلومات أصبحت الأخبار التى تصلنى وأنا فى مصر، عما يحدث فى العراق أو السودان مثلا، أقل بكثير مما كان يأتينى فى الماضى). إن ثورة المعلومات بلا شك عنصر أساسى، إن لم يكن أهم العناصر، فيما يسمى بالعولمة، أى تحول العالم إلى قرية واحدة يعرف كل منها ما يدور فى

أقصى طرف من أطرافها، ويتأثر به ويؤثر فيه، أو على الأقل أن كل هذا قد أصبح ممكنا.

ولكن المتحمسين لثورة المعلومات من العرب يضيفون عادة إلى تعبيرهم عن هذا الحماس تعبيرهم عن حسرتهم لتخلفنا نحن العرب عن هذه الثورة. فلا يكفون عن تذكيرنا بما كان يمكن لنا إنجازه لو لم نتخلف عن ثورة المعلومات بهذا القدر، وما ينتظرنا من خيرات لو استطعنا اللحاق بها، وما يهددنا من ضياع وتهميش وبؤس لو استمررنا فى تقاعسنا عن هذا اللحاق.

وأنا من جانبى لا أحمل أية رغبة فى التقليل من شأن هذا كله، أو فى أن أنكر صحة أو أهمية كل هذه الأسباب للحماس لثورة المعلومات. لا أريد أن أنكر أنها دليل على قدرات الإنسان الخلاقة، أو أنكر الاستخدامات الجليلة التى وجهت إليها أو التى يمكن أن توجه إليها هذه القدرات، سواء فى مراكز إبداعها أو فى بلادنا نحن. ولكنى فى الوقت نفسه لا أريد أن أتظاهر بأن الأمر ينتهى عند هذا الحد، كما يفهم من كثير من الكتابات التى تتناول هذه الثورة، عندنا وعندهم. ولا أريد أن أخفى قلقى على مصير العرب بل ومصير العالم كله إذا لم نلتفت إلى ما تنطوى عليه هذه الثورة من أخطار جسيمة تهدد سعادة الإنسان وصحته النفسية والروحية. وأريد أن أركز على أربعة مصادر للقلق سوف أتناولها فيما يلى واحدا بعد الآخر.

المصدر الأول للقلق يتعلق بنوع المعلومات التى يجرى جمعها وتخزينها وتحليلها ونقلها. ذلك أنى أميل إلى الاعتقاد بأن الإنسان

الغربى قد سيطر عليه وهم، ربما يرجع إلى أربعة قرون خلت، مؤداه أن أى معلومة جديدة، مادامت صحيحة، فلابد أن تكون مفيدة. هذا الوهم ربما يرجع أصله إلى انبهار الناس بنتائج الثورة العلمية والتقدم التكنولوجى الذى صاحبها، منذ جاليليو على الأقل، إذ رسخ منذ ذلك الوقت ونما الاعتقاد بأن كل إضافة للمعلومات يجب الترحيب بها، استنادًا إلى ما حققته الزيادة فى المعلومات من تقدم تكنولوجى وزيادة رخاء الإنسان. إنى اسمى هذا الاعتقاد وهما لسبب بسيط، هو أن من طبيعة الذهن الإنسانى أن ينشغل بما يعلم. فالعقل الإنسانى ليس، لحسن الحظ، آلة أو جهازا كالكومبيوتر، بل يتكون من خلايا حية تتفاعل مع بقية كيانه، ومن ثم فأنا لا أستطيع أن أتلقى معلومة دون أن «أنشغل» بها على نحو أو آخر، فإذا كانت المعلومة تافهة أو حقيرة فلابد أن يترتب على تلقيها وانشغالى بها أثر سلبى علىّ، بدرجة أو بأخرى. إن الكومبيوتر يمكن أن يخزن المعلومات ويصنفها ويحللها دون أن يعتريه من جراء ذلك أى ضرر مهما كانت سخافتها وتفاهتها. أما الذهن الإنسانى فإنه لا يمكن للأسف أن يتلقى مثل هذه المعلومات دون أن يلحقه ضرر، أخفه هو أن ينشغل بأشياء تافهة كان الأجدر به أن ينشغل بغيرها.

قد يتذكر بعضكم ما شغلت به وسائل الإعلام الأمريكى الرأى العام لعدة شهور متتالية، كانت تذيع خلالها يوميا لعدة ساعات آخر تفاصيل محاكمة شخص اسمه إى. ج. سيمسون، شغل خلالها الناس بما إذا كان هذا الرجل قد قتل زوجته حقا، هى وعشيقها، أم لم يقتلهما، مع أن هذا الرجل لم يكن بالرجل المهم الذى يستحق الانشغال به طول هذا

الوقت، ولا زوجته أو عشيقها كانا بالشخصين المهمين اللذين يستحقان كل هذا الوقت والعناء.

لقد جررنا نحن العرب للأسف، إلى هذا الاعتقاد رغما عنا، أعني الاعتقاد بأن كل زيادة فى المعلومات تتضمن نفعا وفائدة، رغم ما فى تراثنا من تحذير لنا وتأكيد على التمييز بين علم ينفع الناس وعلم لا ينفعهم. فنحن نُقبل على هذا النوع من المعلومات دون أى ضرر، ونتباهى بقوة ما نملكه من أجهزة استقبال البرامج والقنوات التليفزيونية وما ننشئه من قنوات فضائية، مع أن الجزء الأكبر مما نذيعه على الناس وما نتلقاه هو من هذا النوع من المعلومات.

المصدر الثانى للقلق لا يتعلق بنوع المعلومات بل بكميتها.إذ حتى لو افترضنا جدلا أن كلا من المعلومات التى نتلقاها – كلا على حدة – مفيدة فى حد ذاتها، فإن كمية المعلومات التى نتلقاها، قد تكون فى مجموعها أكثر من اللازم.ذلك أن للإنسان، فيما يبدو، قدرة محدودة على تلقى المعلومات لا يمكن بعدها أن تزيد كمية المعلومات التى يتلقاها دون أن تلحق ضررا به. فكما أن جسم الإنسان لا يستفيد من الغذاء الذى يتلقاه إلا بهضمه، فإن ذهن الإنسان أيضا لا يمكن أن يستفيد من المعلومات التى تلقى إليه إلا بهضمها.

وهضم المعلومات أو الأفكار يتطلب أولا فهمها، كما يتطلب الربط بينها، أى الربط بين المعلومة أو الفكرة الجديدة وما كان يعرفه الإنسان من قبل. والراجح أن زيادة كمية المعلومات عن حد معين قد يجعل الفهم الصحيح لمغزى هذه المعلومات صعبا أو مستحيلا، كما أنها قد تجعل

الربط من المعلومات صعبا أيضا أو مستحيلا. بل إنـى قـد أذهـب إلى حـد القول إن عملية الفهم أو هضـم المعلومـات قـد تستلزم كشرط لهـا، ليس إضافة معلومات جديدة بل استبعاد بعض المعلومات. وقد يكـون هـذا هـو مصدر فكرتنا الشائعة عن المفكر أو الكاتب أو العالم، بأنه كثيرا ما يكون «شارد الذهن»، إذ قد يعنى هذا أنه لكى يصل إلى فهم كامل لما يفكر فيه لابد أن «يستبعد» غير الضرورى من المعلومات والأفكار، أى أن «يشرد» ذهنه عنها.

انظـر مـا تطالبنـا بـه نشـرة الأخبـار فـى هـذا العصـر، مـن أن نفــهم ونستوعب، فى دقائق محدودة، أو ربما أقل من ذلك، مـا أصـاب النـاس من ألم بسبب غرق سـفينة فـى أقصـى أركـان المحيـط الهـادى، ومغـزى انخفـاض أسـعار الأسـهم فـى طوكيـو، وأهميـة ظـهور عجـز فـى مـيزان المدفوعات الإنجليزى، وحصـول حـادث إرهـابى فـى ايرلنـدا، وحصـول أديب برتغالى على جائزة، فضلا عن خبر زواج ممثلة كبيرة وطـلاق أمـير عظيم.. الخ .

إن تلقى أخبار بهذا العدد ومتفاوتة هذا التفـاوت فـى كميـة محـدودة جدا من الوقت لا يمكن أن ينتـج عنـه إلا تبلـد فـى الحـس، فضـلا عـن العجز عن فهم المغزى الحقيقى لكل خبر من هذه الأخبـار. بـل إن تلقـى هذه المعلومات علـى هـذا النحـو قـد يكـون مضـادا «للمعرفـة»، فالمعرفـة ليست هى بالضبط تلقى المعلومات بل تفـرض أيضـا فـهم هـذه المعلومـات واستيعابها والربط بينها، ومن ثم فإن من الممكـن أن تقـل المعرفـة بزيـادة المعلومات.

لقد كنا حتى وقت قريب ننظر بالرثاء والإشفاق إلى موظف «الأرشيف» الذى يحفظ عنده كافة المعلومات دون أن يقوم بأى عمل آخر. كما أن وصف «الحمار يحمل أثقالا» يصلح لوصف شخص ينوء تحت عبء المعلومات المتراكمة التى لا يعرف كيف يفيد منها. وللفيلسوف والرياضى البريطانى الشهير ألفرد وايتهيد (Alfred Whitehead) قول مؤداه أن شخصا واسع المعلومات قد يكون أكثر الناس مدعاة للسام والملل، وهو قول تؤيده تجاربنا الشخصية مع بعض من نقابله فى حياتنا.

إن الموقف الشائع فى عصرنا هذا، من حيث الترحيب بأى زيادة فى حجم المعلومات دون حدود، هو موقف شبيه بموقف الاقتصاديين الذين يرحبون بأى زيارة فى حجم الإنتاج، من السلع والخدمات دون حدود أيضا، وكأن التنمية الاقتصادية مطلوبة دائما مهما بلغ متوسط الدخل. فكما أن قدرة الإنسان على الاستمتاع بالسلع والخدمات لها حدود تنتهى عندها، فإن قدرته على استيعاب المعلومات والإفادة منها، لها حدود أيضا.

المصدر الثالث للقلق من ثورة المعلومات لا يتعلق بنوع المعلومات أو كميتها، ولكن بنوع استخدامها. فكما أن المعلومات يمكن أن تستخدم لتحرير الإنسان (كما فى استخدام معلومات مفيدة عن الميكروبات فى التطعيم وإطالة عمر الإنسان) فإنها يمكن أن تستخدم أيضا لقهر الإنسان واستعباده.

ومن المؤسف أن الحضارة الغربية، كما استخدمت المعلومات لصالح الإنسان وتحريره، استخدمتها أيضا لقهره وتقييد حريته. إن كثيرا من

أوجه التقدم الذى أحرزه العلم الغربى استخدم ابتداء فى خدمة الحرب ورفع مستوى الكفاءة فى صناعة الأسلحة، بل كثير منها كانت الحروب هى الدافع الأساسى إليه. والنازية والفاشية والستالينية كان من بين أهم أسباب شهرتها استخدامها للمعلومات فى قهر الناس والتجسس عليهم وتقييد حرياتهم. وقد أظهرنا نحن العرب بدورنا، كفاءة عالية فى هذا المضمار، فكما كنا دائما مستهلكين مخلصين لمنتجات الغرب أكثر مما ساهمنا فى إنتاجها، أظهرنا أيضا استعدادًا عظيما لا ستخدام ثورة المعلومات فى قهر بعضنا البعض أكثر مما استخدمناها فى النهوض بأحوال البشر. وكان من أكبر بنود الانفاق العربى على المعلومات والمعرفة والخبرة الآتية من الغرب هو بند الانفاق على المعرفة المتعلقة بالسلاح، كما أننا استخدمنا السلاح فى قهر بعضنا البعض أكثر مما استخدمناه فى قهر العدو وإخضاعه. واستخدمنا وسائل الاستخبارات العامة لقهر بعضنا البعض أيضا، أكثر مما استخدمناها لمعرفة أخبار العدو وخططه.

ولكن القهر السياسى لم يكن هو الاستخدام السيئ الوحيد لثورة المعلومات. ففى الزراعة كثيرا ما استخدمت ثورة المعلومات بغرض تحقيق أقصى ربح حتى ولو على حساب تلويث المنتجات وزيادة نسبة الجوعى فى العالم. وفى الصناعة كثيرا ما استخدمت ثورة المعلومات استخدامات أدت إلى تدهور نوعية الحياة فى المدن بدلا من تحسينها، كما فى استخدامها فى الإعلان أو فى إنتاج ملوثات البيئة. وفى إنتاج وسائل الترفيه كثيرا ما استخدمت ثورة المعلومات فى تخدير الإنسان وإفقاده لوعيه بدلا من استخدامها فى إمتاعه. وفى الطب كثيرا ما استخدمت فى تصنيع أدوية ثبت فيما بعد أن ضررها أكبر من نفعها.. الخ.

وإذا نظرنا إلى جرائدنا اليومية نجد أنها بالمقارنة بما كانت عليه منذ ثلاثين أو خمسين عاما، أصبحت أفخر وأعظم في وسائل الطباعة وفي وسائل الاتصال بالعالم الخارجي وفي سرعة الحصول على الخبر أو المقال ونشره، ولكنها أصبحت أقل مساهمة في التنوير مما كانت منذ ثلاثين أو خمسين عامًا.

المصدر الرابع والأخير للقلق من ثورة المعلومات، الذى قد يكون في نظر الكثيرين أهم هذه المصادر كلها، يتعلق بأثر ثورة المعلومات، مقترنة بثورة الاتصالات، في قهر ثقافة الغرب للثقافات الأخرى.

ذلك أن هناك شبها، فيما يبدو، بين المعلومة التي يجرى نقلها إلى المتلقى، والمادة الكيمائية التي تعطى للمريض. فكما أن المادة الكيمائية التي تعطى للمريض يجب أن تخلط بمواد أخرى غير ضرورية إلا من أجل جعل توصيلها إلى جسم المرء ممكنا، فكذلك المعلومة، لا يمكن أن نتصور نقلها إلا مختلطة بثقافة المجتمع الذى نشأت فيه. ولكن هذه المواد التى تختلط بالمعلومة قد تكون موادا سامة أو شديدة الضرر.

فمن الخطأ الزعم بأن المعلومات هى بطبيعتها محايدة لا ضرر منها، إذ أنها لا تأتى إلينا إلا مختلطة بثقافة معينة أو برسالة بعينها لا حياد فيها. نحن نتلقى معلومات مثلا من خلال نشرات الأخبار أو الأفلام أوالبرامج التليفزيونية الأجنبية، المشبعة بثقافة الأمة التى أنتجت هذه النشرات والأفلام والبرامج، وقد تكون بعض عناصر هذه الثقافة متعارضة تماما مع ثقافتنا وقيمنا، بل وقد تحمل عداء مباشرا لنا. هذا العداء قد يحدد نوع المعلومات التى يجري بثها، وطريقة صياغة الخبر وإذاعته،

على نحو يضر ليس فقط بصورتنا لدى الرأى العـام الأجنبـى، بل ويضـر حتى برأينا نحن فى أنفسنا ويضعضع ثقتنا فى ثقافتنا. ولكن حتى إذا لم يوجد هذا العداء، فنقل المعلومة كثيرا ما يتضمن فى جوهره نشرا وترويجا لنمط من الحياة مضاد لنمط حياتنا ويشيع فينا الشك فى صلاحية أسلوبنا فى الحياة وجدارته.

انظر مثلا نقل صورة الاحتفالات فى بلد أوربى أو أمريكا باختيار ملكة جمال العالم، أو عروض الأزياء، أو نشـر فضـائح الرئيـس كلينتـون بكـل تفاصيلها، أو تعليق زوجته على هذه الفضيحة بأنها غفرت له مـا فعـل، مع تصوير هذا على أنه موقف أخلاقى نبيل، أو نقل تعليقات مؤداهـا أن نجاح السياسية الاقتصادية للرئيس كلينتـون يجـب أن يجعلنـا نغفـر لـه ما ارتكبه من عمل غير أخلاقى.. وهكذا مما لا حصر له من أمثلة تتضمن مواقف أخلاقية تتعارض مع مبادئنا، ومما يتسرب إلينا وتتشرب به شيئا فشيئا على نحو لا شعورى وذلك بفضل ثورة المعلومات والاتصالات.

□□□

على الرغم من كـل هـذه الأسـباب المهمـة والداعيـة للقلـق مـن ثـورة المعلومات نجد فى بلادنا حماسا منقطع النظير لها. وليس من الغريب أن نصادف هذا الحماس بين بسطاء الناس وأنصاف المتعلمين، الذين لابد أن يبهرهم الكم على حساب الكيف، وسرعة الحصول على المعلومـة بصـرف النظر عن مضمونها، والذين يصعب عليهم اكتشاف ما تتضمنه المعلومـات التى تبث إلينا من سموم وأخطار.

ولكن المؤسف أن هذا الحماس قد شمل أيضا عددا كبيرا من المثقفين العرب كذلك، من صحفيين وكتاب وسياسيين، فهم مستعدون لأن يغفروا كل شيء: تفاهة المعلومات وتكرارها دون طائل، واستخدامها فى قهر الإنسان وقهر ثقافة لأخرى.. الخ، فى سبيل ما تنطوى عليه ثورة المعلومات من قدرات خلاقة.

هذا التجاهل الشائع لأخطار ثورة المعلومات لا أستطيع أن أفسره بالجهل أو السذاجة، فمثقفونا الذين يظهرون كل هذا الحماس لثورة المعلومات ليسوا بالجهلة أو السُّذَّج، وإنما هم فى معظم الأحوال أصحاب مصالح، وهم على استعداد من أجل هذه المصالح أن يتجاهلوا أى خطر. فهم قد يكونون من بين المستفيدين المباشرين من ثورة المعلومات عن طريق قيامهم بأعمال الوساطة بين منتجى هذه المعلومات فى الغرب والمستهلكين المساكين لها فى بلادنا. ولكنهم فى الأغلب من بين المستفيدين من زيادة درجة الانفتاح الاقتصادى بين بلادهم والغرب، عن طريق تحقيقهم لمراكز سياسية واقتصادية مهمة نتيجة لهذا الانفتاح. وهذا الانفتاح يتطلب تسهيل انسياب المعلومات، ومن ثم فلابد لهم من تأييد ثورة المعلومات. كما أن هذه الاستفادة من الانفتاح تجعل المستفيدين يميلون إلى تقدير قيم الغرب بأكثر مما تستحق، فلا يشعرون بأى ضيق من جراء تصدير هذه القيم إلينا مختلطة بما يأتينا من معلومات.

هذا الحماس لثورة المعلومات يجرى التعبير عنه وترديده بلا ملل على الرغم من أن الخسارة التى تلحق بالثقافة العربية نتيجة لثورة المعلومات والاتصالات قد تكون أكبر من أى خسارة تلحق بأى ثقافة أخرى نتعرض أيضا لغزو الغرب. إنى أقول ذلك ليس من باب الحماسة الوطنية والمبالغة

فى حب النفس، بل أقوله من باب الاعتقاد بأن الثقافة العربية كان يمكن أن تقدم للعالم بديلا صالحا يساعد العالم كله على التغلب على هذه الأخطار التى تنطوى عليها ثورة المعلومات.

هذا الرأى من جانبى يقوم على اعتقادى بأن الثقافة العربية تحتوى على عناصر مضادة تماما لتلك الجوانب الأربعة التى اعتبرتها مصادر للقلق من ثورة المعلومات.

فأولا: تحتوى الثقافة العربية على موقف يميز تمييزا صارما بين أنواع المعلومات التى يجوز نشرها وترويجها، وتلك التى لا يجوز نشرها أو الترويج لها، أى التمييز بين «علم ينفع الناس» و «علم لا ينفع الناس»، فتشجع نشر النوع الأول وتستهجن الانشغال بالنوع الثانى.

ويتصل بذلك ما تنطوى عليه الثقافة العربية من رفض أصيل للموقف المحايد فى العلم والفن والأدب. فالعلم لابد أن يكون نافعا والفن والأدب يجب أن يكونا أخلاقيين، فلا يقبل الذوق العربى بسهولة مثلا المسرحية التى تصور الشر أو الجريمة أو الابتذال بحجة أنها تصور الواقع (أى تزيد معلوماتنا عن الواقع)، حتى لو انتهت المسرحية بكلمة أو كلمتين فى صالح الخير وضد الشر. فالذوق العربى ينفر بطبعه، فيما أعتقد، من تصوير الرذيلة حتى ولو كانت الرذيلة حقيقة واقعة، إذ أن محض زيادة المعلومات لا يبرر فى نظره الخوض فى ميادين مكروهة جماليا أوأخلاقيا.

وثانيا: تحتوى الثقافة العربية على موقف أصيل يستهجن الجرى وراء الكثرة على حساب النوع أو المضمون، سواء كانت هذه الكثرة كثرة مال أو كثرة جاه أو كثرة معلومات، وهو موقف مضاد تماما لقيم المجتمع

الاستهلاكى. ومن ثم فانهزام الثقافة العربية لابد أن يحرمنا من سلاح فعال فى مقاومتنا لهذا المجتمع الاستهلاكى.

وثالثا: فى الثقافة العربية موقف أصيل ينتصر لحقوق الإنسان وينفر كل النفور من قهر الإنسان واستعباده، بل إن من المعانى الأساسية لعبودية الإنسان لله فى الإسلام، عبادة الله وحده رفضا للخضوع لكل ما عداه.

وأخيرا: فإن تيارا أساسيا فى الثقافة العربية يقوم على التسامح مع الثقافات والديانات المغايرة وعلى قبول التعايش مع الغير فى سلام، والتاريخ العربى والإسلامى يشهد بقوة هذه النزعة نحو التسامح بدرجة لا تظهر فى التاريخ الأوربى، الذى كثيرا ما اقترنت فيه الدعوة إلى التسامح بدرجة عالية من النفاق.

كم كان جديرا بالعرب إذن أن يفطنوا أكثر مما فعلوا، إلى ما يهدد ثقافتهم من ثورة المعلومات، وأن يفطنوا إلى حجم الخسارة التى لابد أن تلحق ليس فقط بثقافتهم، بل وبالإنسانية كلها، من جراء القهر الذى تتعرض له الثقافة العربية بسبب ثورة المعلومات.

[٦]
عبادة المستقبل

كم أتمنى لو أغمضت عينى ثم فتحتهما فـإذا بـى قـد تجـاوزت عتبـة القرن الحادى والعشرين، بل وتكون قد مضت بضع سنوات منه ولم يعـد أحد يتكلم عن نهاية قرن وبداية قرن جديد.

ذلك أنى سئمت سأما شديدا ممـن لا يكفـون عـن الكـلام عـن ضـرورة الاستعداد لدخول القرن الحادى والعشرين، وعما إذا كنا مؤهلين لدخولـه أو غير مؤهلين، وعن الخوف من أن تدخله بعض الـدول وتتركنـا واقفـين فى مكاننا، بل وحتى عن الخوف من أن نعود أدراجنا إلى القرن التاسـع عشر أو الثامن عشر، أو من أن يجرى «تهميشنا»، فيدخل العـالم القـرن الجديد بينمـا نصبـح نحـن علـى هـامش التـاريخ أو أن نخـرج كليـة مـن التاريخ.

إننى أجد فى كل هذا نوعا غير محتمل من الوثنية. فعبادة المستقبل لا تقل سوءا عن عبادة الماضى. نحن نلوم هؤلاء المنغمسين فى الماضى من قمة رأسهم إلى أخمص قدميهم، والحالمين بالرجوع إلى ماض ذهبى لم يكن كله ذهبا خالصا، ولا يمكن فى الحقيقة الرجوع إليه أو تكـراره. ولكـن هـاهم عبدة المستقبل مؤمنون إيمانا لا يتزعزع بفكرة التقدم، دون أن يكون لدينـا أى سبب معقول لهذا الاعتقاد. ليس هناك أى سبب للاعتقاد بـأن القـرن الحـادى والعشـرين سـيكون بـالضرورة أفضـل مـن القـرن العشـرون، مما يستدعى كل هـذه العجلـة واللهفـة علـى دخولـه. فـهل كـان القـرن

العشرون بحروبه ومآسيه ونازيته وفاشيته وستالينتيه وأزماته الاقتصادية أفضل مما سبقه من قرون؟ كان اليونانيون القدماء، وكذلك ابن خلدون، يرون فى التاريخ شيئا أقرب إلى دورة الحياة، حيث يشب الطفل ثم يشيخ ثم يموت، ثم يشب طفل جديد وهكذا. وكانت أوربا فى العصور الوسطى ترى فى التاريخ شيئا أقرب إلى الانحدار والتدهور المستمر. وأنا لا أرى فى رؤيته الإنسان الحديث للتاريخ شيئا أقرب إلى الحقيقة بالضرورة من الرؤيتين السابقتين. فالأرجح أن الإنسان يتقدم فى أشياء ويتأخر فى أشياء، بل ومن المنطقى أن يدفع الإنسان ثمن تقدمه فى بعض المجالات بالتأخر فى مجالات أخرى. دعونا نقلل إذن من لهفتنا على القرن الجديد، فلربما، لو فعلنا ذلك، نكون عندما ندخله بالفعل أكثر استعدادا لمواجهة قاسية، وأقل تعرضا للإصابة بخيبة الأمل.

ولكن هناك ظاهرة وثيقة بعبادة المستقبل، أو لعلها نتيجة طبيعية لها، هى «تقديس الأطفال». وأقصد بذلك الانشغال إلى حد الهوس بالأطفال، والاهتمام المفرط بكل كبيرة وصغيرة تتعلق بهم، والقلق المبالغ فيه على مستقبلهم، والظن بأن لدينا قدرة غير محدودة على التحكم فى تشكيل شخصياتهم، وتنمية مواهبهم، والمبالغة فى الاعتقاد بتمتعهم بهذه المواهب أصلاً: فكل طفل من أطفالنا نعامله وكأنه «الطفل المعجزة»، وكأن كل الأطفال موهوبون، وكلهم لديهم الاستعداد نفسه لتحقيق أعمال كبيرة، وكل ما يحتاجون إليه فى ظننا هو تهيئة الظروف المناسبة لهم.

العلاقة واضحة بين عبادة المستقبل، وتقديس الأطفال. فالأطفال هم بمعنى من المعانى «مستقبلنا». ونحن نرى فيهم امتدادًا لنا (وهو فيما أظن

اعتقاد خاطئ ولكنه يمنحنا راحة بالغة، إذ أنه بديل عن الخلود الذى نعرف أننا عاجزون عن تحقيقه). والتفاؤل المفرط بما سيكون عليه أولادنا هو جزء من تفاؤلنا المفرط بالمستقبل، واعتقادنا أننا نستطيع أن نشكل أولادنا كما نشاء بتهيئة الظروف المناسبة لهم، هو جزء من اعتقادنا الخاطئ أيضًا بأن لدينا قدرة غير محدودة على السيطرة على المستقبل.

كان آباؤنا وأمهاتنا أكثر حكمة، بكل تأكيد، عندما كانوا يؤمنون بأن هناك أشياء تتعلق بمستقبل أولادهم لا يستطيعون التحكم فيها، ولا يحملون أنفسهم مسؤولية زائدة عن الحد عن كل ما يصدر عنا، وعن كل فشل لنا، وعن كل لحظة شقاء قد تصيبنا. كانوا أكثر استعدادًا للتصرف معنا بالفطرة، ويتركون أحيانًا لغضبهم العنان، عندما يصدر عنا عمل يستحق العقاب، ويتركوننا لشأننا أحيانًا بدلا من الشعور المستمر بمسؤولية تسليتنا ودفع الملل عن نفوسنا، فربما كان هذا دافعًا لأن نكتشف بأنفسنا ما يناسبنا وما لا يناسبنا، ويطلق خيالنا فى آفاق أرحب مما يمكن أن ينطلق إليه لو كنا نعيش فى سجن اهتمامهم، كما يعيش أطفالنا اليوم.

وراء كل من ظاهرتى «عبادة المستقبل» و «تقديس الأطفال»، ثقة مبالغ فيها بقدرة الإنسان على السيطرة على مصيره، والتحكم فى مستقبله. إلى هذا الحد إذن بلغ غرور الإنسان المعاصر بنفسه؟

التنبؤ بحالة الجو قديم ومعروف، وإن كان فى البداية يتعلق باليوم التالى فقط، فأصبح الآن تنبؤا بحالة الجو بعد أسبوع، ثم بعد شهر بل وطوال الصيف بأكمله. فى كل يوم تجد فى صحف الغرب ونشرات

الأخبار تعبيرا عن الاستغراب الشديد من أن شيئا ما قد فاتهم الاحتياط له، ولم يعملوا حسابه، أو لم يتنبؤا به قبل وقوعه. يندهشون أشد الدهشة من أنه لازالت هناك جراثيم وميكروبات لم يكتشفوا كنهها، أو حوادث في الطريق لم يوفروا الأسباب المانعة لوقوعها، أو سقوط طائرة لا يعرفون سبب سقوطها. منذ وقت قريب عبرت بعض الصحف البريطانية عن استغرابها الشديد من أن امرأة وظيفتها الإشراف على بعض الأطفال، هزت أحد الأطفال هزًّا عنيفا فمات بعد بضعة أيام، واعتبروا أن هذا الحادث يدل على منتهى الإهمال وعدم الاحتياط في اختيار النساء الموكل إليهن الإشراف على الأطفال، وكأن من الممكن حقا أن تتخذ كافة الاحتياطات لمنع امرأة من أن تهز طفلا هزا عنيفا!

ومنذ شهور قليلة عبر الأطباء الإنجليز في مؤتمرهم السنوى عن مشكلة تقلقهم أشد القلق، إذ أنهم مازالوا لا يعرفون حتى الآن متى يحسن بهم أن يتركوا المريض دون علاج وإلى أى مدى يجب أن يستمروا في إعطائه العلاج ليستمرَ في الحياة؟ ذلك أن مما يضايقهم أنهم حتى الآن لا يستطيعون أن يحددوا بكل ثقة ما إذا كان المريض بعرض خطير سوف يعمر يوما أو يومين، أو سوف يطول به العمر لعدة سنوات؛ مما يخلق لهم مشاكل مع أهل المريض قد تعرضهم للمساءلة القانونية!

قلت لنفسى إن هذه البلاد تفترض افتراضا لا يقبل المناقشة أن الإنسان هو صاحب القرار في كل شيء، وقادر على السيطرة على مصيره تماما السيطرة، وأنه في الأساس حر، والمطلوب هو توسيع دائرة الحرية أكثر فأكثر. ليس هناك في نظرهم شيء اسمه «قضاء وقدر» يتعين عليهم قبوله

بطيب خاطر، وليس هناك شيء خارج عن دائرة العقل الإنساني لا يمكن فهمه ومن ثم لا يمكن السيطرة عليه. ولكنى جئت من بلاد على النقيض من ذلك تماما، تعشق فكرة الجبر عشقا، وتنفر نفورا شديدا من حرية الاختيار، وأهلها مغرمون أشد الغرام بإلقاء المسئولية الكاملة على القضاء والقدر، فى أكبر الأمور وأبسطها، ويكرهون أى إشارة قد تعنى أن من الممكن أن تكون لإرادتهم أى تأثير فى مستقبلهم. إنهم لا يريدون القيام بأى عمل من الأعمال التى قد تنطوى على أى محاولة للتنبؤ، حتى ولو تعلق بالتنبؤ بما إذا كان اليوم التالى هو الاثنين أو الثلاثاء، ومن ثم لا يريدون القيام بأى جهد للتأثير فى المستقبل، حتى ولو تعلق بتلك الأمور التى أمرنا الله تعالى فيها بأن نعدّ لهم ما استطعنا من قوة.

أصارح القارئ بأننى بقدر استغرابى من الدرجة التى وصلنا إليها فى النفور من حرية الاختيار والاستعداد للمستقبل، استغرب بشدة ما وصل إليه الأوربيون والأمريكيون من غرور بقدرتهم على السيطرة على هذا المستقبل. إن الإنسان بكل تأكيد ليس بالتفاهة التى نظنها به فى بلادنا، ولكنه بكل تأكيد أيضا ليس «ظل الله على الأرض» كما يتصور الأوربيون والأمريكيون، وقد دفعنا نحن ثمنا باهظا لمبالغتنا فى اعتقادنا «بالجبر»، ولكنهم هم أيضا قد بدأوا، فيما يبدو لى، يدفعون ثمنا باهظا لمبالغتهم فى اعتقادهم فى «حرية الاختيار».

□□□

الفصل الثانى

نماذج من التنوير الزائف

[١]

فى النقد :
بين طه حسين وشكيب أرسلان
ومحمد الغمـراوى

عندما وقع فى يدى كتاب الدكتور طه حسين «فى الأدب الجـاهلى» لأول مرة، كنت أصغر من أن أستطيع أن أقيمـه التقييم الصحيـح. كنـت أعرف الأهمية التى يحتلها الكتاب، والضجة العظمى التى أثارها صدوره لأول مرة، ولكن القضية كانت تبدو لنا وقت قراءتى للكتاب لأول مرة فى منتصف الخمسينات، قد حسمت لصالح طه حسين وقضيــة «التنويـر»، ولم يكن أحد من كبار الكتـاب يشـكك وقتـها أو هكـذا كنـت أظـن، فـى سلامة موقف طه حسين. وكان الكتاب المتاح وقتها. على أية حال، هـى النسخة المعدلة من الكتاب الأصلى الذى أحدث الضجة، وهو «فى الشعر الجاهلى»، عند صدوره سنة ١٩٢٦، بعد أن حذف منه طه حسين بعض الفصول والعبارات وأضاف بعضها.

لم يـثر الكتـاب لـدىّ إذن فـى ذلـك الوقـت، اهتمامـا كبـيرا، ومـرّت سنوات انشغلت فيها بأمور أخرى ليـس أقلـها أهميـة الدراسـة للحصـول على الدكتوراه فى الاقتصاد، وهو أمر كاف بالطبع، لأن ينسـى المرء أى شىء له علاقة بالشعر الجاهلى أو بـأى شـعر أو أدب علـى الإطـلاق، إن لم يُفقد المرء أى قدرة على الانفعال بالشعر والأدب أصـلا. ولكـن لحسـن الحظ أن الاقتصاد لم يمـت لـدى كـل إحسـاس، بـل بعضـه فقـط، ومـن

ثم فعندما كنت في زيارة لليمن منذ نحو ١٣ عاما، وتصادف أن أقيم هناك معرض للكتاب، ووقع نظرى على كتاب بعنوان (النقد التحليلى لكتاب فى الأدب الجاهلى)، ويقول غلافه أنه (بقلم محمد أحمد الغمراوى خريج المعلمين العليا وخريج جامعة لندن، وله مقدمة بقلم العلامة الجليل الأمير شكيب أرسلان، القاهرة ١٩٢٩، المطبعة السلفية ومكتبتها)، استرعى انتباهي عدة أمور: الأول أن الكتاب يقع فى ٣٢٥ صفحة من القطع المتوسط كلها تدور حول كتاب طه حسين، يحلله فكرة فكرة بل وسطرًا سطرًا، فأكبرت هذا الجهد وهذا الدأب والصبر الذى ينفقه كاتب فى تشريح وتحليل كتاب آخر. والثانى أنه يحمل مقدمة لكاتب كان قد أصبح أثيرًا لدّى هو الأمير شكيب أرسلان. كنت قد قرأت له كتابه (لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟)، فأعجبت به أيما إعجاب، فكرا وعاطفة ولغة وموقفا. وأما الأمر الثالث فهو اسم المؤلف. فقد كنت أذكر أن أبى (الأستاذ أحمد أمين) كان يذكر اسمه أحيانا بالثناء على عقله وعلمه، ووصفه فى كتاب (حياتى) وصفا مؤثرا يثير الإعجاب بشخصيته، عندما كان يصف أصدقاءه الذين كان يختلط بهم فى العقد الثانى من هذا القرن وأثروا فى تفكيره ونظرته إلى الحياة، فكان من بينهم الأستاذ محمد أحمد الغمراوى. يصفه أحمد أمين بقوله:

«وهذا عالم آخر طبيعى كيماوى أيضا، جعل علمه ونفسه وكل ما يملكه من ملكات وثقافات لخدمة دينه، أثر فى كثير من طلبته فى مدرسته العالية فديّنهم، وملأ المسجد بهم، قد حفظ القرآن وأطال قراءته وبذل جهدا فى فهمه، فهو يفهمه كما يقول المفسرون ويزيد عليه

ما يفهمه من نظريات للطبيعيين والكيماويين وما يقتبسه من أقوال المتدينين من العلماء الأوربيين. يحلو له الكلام في الدين وهداية الضالين ويعز عليه أن يسمع الحادًا أو كلمة يشم منها إلحاد، بل لا يسمح أن ينقد أحد أمرًا من أمور الدين، ولو كان في التفاصيل. وهو في كل وقت مخلص لا يقول كلمة بلسانه ينكرها قلبه، قوى الحجة طويل النفس في المناظرة، مؤثر إذا قال، جزل الأسلوب إذا كتب، يدرس الكيمياء والطبيعة فتكون دينا، ويشرح النظرية الكيماوية فتكون من سنن الله الكونية، يتحرج صحبه أن يذكروا أمامه شيئا يمسّ شعوره الديني وعاطفته المسلمة، ويهابونه في طربوشه أكثر مما يهابونني في عمّتي» (حياتي، الطبعة السادسة، ١٩٧٨، ص١٦٤ - ١٦٥).

اقتنيت الكتاب على الفور ولكنى سرعان ما فقدته، إذ استعاره منى صديق ذو مكتبة هائلة الحجم فإذا بالكتاب يضيع وسط الكتب ويعجز عن ردّه إلىّ. ومضت سنوات ونسيت الكتاب، ثم عدت وتذكرته عندما تفجرت قضية الدكتور نصر حامد أبو زيد، وتكررت المقارنة بينه وبين طه حسين، وإذا بكتاب طه حسين عن الشعر الجاهلي يعود فيتردد اسمه من جديد، ويعود بقوة إلى الأذهان، وتكثر الإشادة به في خضم المعركة الجديدة بين من يسمون (بالتنويريين أو العلمانيين) ومن يسمون (بالمتطرفين أو الأصوليين)، ويذكر اسم طه حسين وكتابه بالثناء العظيم من جانب بعض من ألمع كتابنا، وإذا بالكتاب يعاد طبعه أكثر من مرة وفي صورته الأصلية.

تذكرت كتاب الغمراوى، وكم كان سرورى إذ وجدته في احدى المكتبات العامة فاستعرته وصورته، ثم وجدت كتاب طه حسين (في

الشعر الجاهلى) يصدر فى طبعة أنيقة كتب عليها (الطبعة الثالثة ١٩٩٦، دار النهر للنشر والتوزيع بالقاهرة) وله تقديم من د. عبد المنعم تليمة أستاذ الأدب العربى المعروف.

وجلست أولا أقرأ كتاب المرحوم الدكتور الغمراوى ومقدمته بقلم شكيب أرسلان، فإذا بالإعجاب الذى شعرت به عندما رأيته لأول مرة، بالجهد والدأب والصبر، يتحول إلى افتتان شديد واحترام وتقدير لا حد لهما. أما شكيب أرسلان فلم يكن الأمر جديدا بالنسبة لى، وإنما تأكد لى مرة أخرى أنه يستحق بلا منازع هذا الوصف الشائع له «صاحب الامارتين»، الإمارة بالمعنى الحرفى وإمارة البيان: لغة عربية رائعة الجمال، وأسلوب ناصع ليس به كلمة واحدة زائدة أو فى غير مكانها، واقتصاد فى القول دون إخلال بالمعنى، وقوة وجرأة فى التعبير عما يعتبر أنه الحق، وعقل حاد كالسيف يكتشف الخطأ بأدنى جهد، مع اعتزاز عظيم بالنفس وبأمته ودينه. لا عجب أن يكتب شكيب أرسلان مقدمة كتاب الغمراوى ويشيد به، فالغمراوى لديه نفس الصفات بالضبط: فى قلمه وعقله وشجاعته واعتزازه بنفسه وبأمته ودينه.

تعجبت من أنى عندما ذكرت كتاب الغمراوى لبعض من أكثر الكتّاب المصريين حماسا لنفس ما كان يدافع الغمراوى عنه، وجدت أنهم لم يسمعوا بالرجل أصلا، ناهيك عن كتابه، وتعجبوا بدورهم عندما قلت لهم أن الرجل أصبح أستاذا وعميدا لكلية الصيدلة فى جامعة القاهرة، فهو بحكم تخصصه أستاذ فى الكيمياء، مسلم بحكم ولائه. فاشتد عزمى على أن أكتب عنه لأعرف به من لا يعرفه. ولكننى قررت قبل أن أفعل

هذا أن أقرأ كتاب طه حسين فى صورته الأصلية (فى الشعر الجاهلى) ففعلت، فإذا بى أشعر بالأسف الشديد لما وقع فى حياتنا الثقافية من ظلم، إذ يحصل لكتاب فى الشعر الجاهلى على كل هذا التقريظ والثناء وينسب له الفضل فى رفع لواء العقل والعقلانية والتنوير.. إلى آخر هذه الأوصاف، بينما يهمل كتاب الغمراوى (بل والغمراوى نفسه) كل هذا الإهمال، فلا يكاد يذكره أحد ولا يعاد نشر كتابه، ويكون على المرء البحث عنه فى أقصى أطراف الأرض لكى يقرأه، بينما هو يفضل كتاب طه حسين علما وعقلانية ودقة ومنطقا.

لايمكن لأحد أن ينكر القيمة الجليلة لطه حسين كأديب، أو الخدمات الجليلة التى أداها للأدب العربى واللغة العربية والتعليم والسياسة التعليمية بما فى ذلك فتح أبواب التعليم لغير القادرين. ولكنه فى القضية التى نحن بصددها الآن كثيرا ما حظى بالثناء حيث كان فى رأيى يستحق اللوم، وحظى ناقده الدكتور الغمراوى بالإهمال حيث كان يستحق التبجيل.

ها هو ذا رجل، وهو الغمراوى، ذهب إلى أوربا متدينا وعاد متدينا، ولكن لم يمنعه تدينه من تحصيل أدق علوم الغرب وأفكاره، وفهمها فهما صحيحا، فلا تدينه أصابه بالغباء، أو العجز عن فهم العلم، ولا علمه أفقده دينه. ودفعه تدينه إلى قراءة أشياء فى صالح الدين وضده، وجعله حماسه للدين يسهر الليالى يفكر فى معنى جملة أو فى علاقة هذه الفلسفة بتلك، فإذا كان الدفاع عن الدين يستلزم ان يدرس ديكارت ويفهم مقصده بالضبط فليقرأ ديكارت، وإذا كان الدفاع عن الدين يتطلب دراسة علم

النفس فليفعل، وإذا كان يتطلب قراءة الشعر العربى، الجاهلى وغير الجاهلى، وفهمه فهما صحيحا، فليفعل. وإذا تطلب منه معرفة واسعة بالتاريخ العربى والإسلامى درس هذا وذاك، دون أن يمنعه كل هذا من إتمام دراسة الكيمياء والحصول فيها على الدكتوراه من جامعة من أعلى معاهد العلم شأنا فى ذلك الوقت، وهى جامعة لندن.

ثم يعود إلى بلده فيجد رجلا، هو طه حسين، قوىّ الشخصية ساحر الأسلوب، واسع المعرفة بالأدب العربى حقا، ولكنه لم ينفق فى دراسة الفكر الغربى مثلما أنفق الغمراوى من جهد ووقت (كما يتضح من طريقة تناول الفكر الغربى فى الكتابين). والأهم من ذلك أن لديه جرأة على الدين لا يملكها الغمراوى، واستعداد للتهكم على تمسك الناس بالموروث لا تسمح شخصية الغمراوى به، وشغف شديد بأن يصدم الناس ولو دافع عن قضية واضحة البطلان، مطمئنا إلى تأييد بعض ذوى القوة والبأس من السياسيين والمناصرين لكل أنواع التغريب، بما فى ذلك بالطبع المستشرقون أنفسهم.

لا يشك الدكتور الغمراوى لحظة فى ضرورة قيامه بالرد على طه حسين، ولو كلّفه ذلك أياما وشهورا، فيكتب كتابا كاملا فى ٣٢٥ صفحة يفند فيها كتابا له نصف هذا الحجم، يثير فيه صاحبه قضية غريبة هى: هل الشعر الجاهلى وضع حقا فى الجاهلية أم هو منحول وضع بعد الإسلام لأغراض شتى أهمها الدفاع عن الإسلام نفسه؟ ولكنه خلال ذلك يقول أشياء كثيرة لا تفقد القارئ فقط ثقته فى أصالة الشعر الجاهلى ولكن تثير لديه أيضا الشكوك فى بعض المسلمات الدينية.

الدعوة كما ترى غريبة جدا، ليس غريبا جدا أن يكون أول من قال بها رجل لا بالعربى ولا بالمسلم هو المستشرق البريطانى مرجليوث، ولكن الغريب جدا أن يكرر ما قاله أستاذ ضليع فى الأدب العربى، عربى ومسلم هو طه حسين. يقول شكيب ارسلان تعليقا على ذلك فى مقدمته لكتاب الغمراوى، إن طه حسين كان فى هذا مدفوعا «بعقيدة سخيفة فاشية - ويا للأسف - فى الشرق، وهى أن الأوربى لا يخطئ أبدًا! وأنه من حيث اخترع الأوربى سكة الحديد والغواصة والطيارة والسيارة والتلغراف اللاسلكى وما أشبه ذلك، فلا شك أنه صار يفهم جيمية الشماخ ولامية الشنفرى أحسن مما يفهمها سيبويه والخليل بن أحمد. وأنه لما كان قوله هو الفصل فى الكيمياء والطبيعيات والطب والهندسة.. الخ، لزم أن يكون قوله الفصل أيضا فى المفاضلة بين الفرزدق وجرير والأخطل . . . من أحمق الحمق أن يظن أن مرجليوث لكونه أفرنجيا صار يميز الشعر المصنوع على لسان الجاهلية من الشعر الجاهلى الأصلى وأنه صار يظهر له فيهما ما يخفى على مثل سيبويه والخليل والفراء والأخفش والمبرد وابن دريد وأبى على الفارسى وابن جنى وأقرانهم ممن لا يحصيهم عدد ولا يحويهم بلد، وهم جبابذة العربية وصيارف اللغة الذين يعرفون فى لحظة صحيحها من بهرجها، وأصيلها من هجينها، وإذا تليت عليهم القصيدة عرفوا من نسجها من أول بيت فيها، وذلك لشدة مرانهم هذا الأمر ولكونهم وقفوا أنفسهم على خدمة هذه اللغة وأنفقوا جواهر أرواحهم من المهود إلى اللحود فى تنقادها، وأنهم قوم عاشوا بها وماتوا عليها، ونخلوها وعجنوها وطبخوها وجعلوها قوتهم الدائم،

فامتزجت بلحمهم ودمهم، وتمثلت فيهم، وكادت كل جارحة من جوارحهم تنقل آثارها، وكل شاعرة من شواعرهم تحمل شعارها، فكيف يقدر مستشرق أوربى نسبته إلى هؤلاء نسبة عربى تعلم الإنجليزية إلى شكسبير، أن يدعى كونه فهم من لغة العرب ما لم يفهموه وانتبه إلى ما غفلوا عنه، وأنه عرف الدخيل من الأصيل، وحقق أن الأصيل من شعر الجاهلية نزر لا يكاد يذكر، وأن الشعر الذى يقال إنه جاهلى والذى جمعه المفضل الضبى فى مجموعه، وأبو تمام فى حماسته، والمعلقات السبع التى حفظها العرب من حاضر وباد، وسار ذكرها فى البلاد، كل هذا موضوع ملفق مرتب بعد الإسلام، ونظمه شعراء مولدون ونحله شعراء قالوا إنهم وجدوا فى الجاهلية والحال إنه لم يتحقق وجودهم أو وجدوا ولم يقولوا هذا الشعر!..».

لقد تعمدت أن أطيل اقتطافى من هذا الكلام الجميل، بل وتوقفت عن الاقتطاف آسفا، ليس فقط لقوة حجته بل وأيضا لجمال لغته، وما ينم عنه من سعة العلم وثقة باهرة بالنفس وافتتان باللغة العربية وعلمائها وبما قدموه لها من خدمات، ورفض للانصياع للأجنبى لمجرد أنه أجنبى، ولأنه اكتشف ما اعتبره بحق العلة الأساسية وراء موقف طه حسين الغريب جدا، وهى الانبهار الزائد بكل ما يقوله أو يفعله الأجنبى، ولو كان شيئا يتعلق باللغة العربية وآدابها.

ولكن شكيب أرسلان لا يقف عند هذه الحجة، وله حجج أخرى كثيرة وقاطعة فى الرد على طه حسين، فهو يرد على زعم طه حسين بأن من أسباب انتحال الشعر الجاهلى رغبة المسلمين فى إعلاء شأن الإسلام، فيقول إن الشعر المنسوب إلى الجاهلية فيه شعر لمشركين ويهود ونصارى،

نقل المسلمون أشعارهم بحذافيرها لم يسقطوا منها حرفا، من ذلك قصيدة السموأل اليهودى وأمية بن أبى الصلت والأخطل والعبادى والقطامى وغيرهم من شعراء النصارى، وقالوا إنهم نصارى، ورووا افتخار الأخطل بنصرانيته وبامتناعه عن الإسلام، ثم يتساءل شكيب أرسلان متعجبا: «لنقل المحال وأن كل هذه الافتراضات جائرة.. فليخبرنا مرغليوث أو طه حسين من الذى قام بهذا العمل كله بعد الإسلام؟.. أكان رجلا واحدًا فرى هذا الفرى كله وصنع هذه العجائب والمعجزات وحده؟.. أم كان هذا الرجل العبقرى الذى قام مقام الجاهليين بأسرهم معه جماعة يؤازرونه في عمله؟ فإن كانوا جماعة فمن كانوا؟ وأين كانوا؟ ومن ذكر من خبرهم شيئا؟..» (انتهى الاقتطاف).

كلا! لا مرجليوث ولا طه حسين قال لنا شيئا من هذا، بل احتمى طه حسين وراء حجة (أراها غاية فى الغرابة) وهى أنه تعلم من ديكارت مذهب الشك! الشك فى كل شىء! ما أطرفها حقا من حجة! ديكارت قال بالشك فى مجال مختلف تماما، وهو يبحث فى أساس المعرفة الإنسانية بالعالم الخارجى، فإذا بطه حسين يستخدم الكلمة (الشك) معزولة من سياقها، للطعن فيما يسلم به الناس جميعا، العلماء منهم والعامة، وهو فى موقفه هذا من الغرابة كموقف الفيلسوف البريطانى هيوم لو تصورنا مثلا أنه بعد أن قال إنه يجلس الآن إلى مكتبه ويمسك بالقلم فيحفظ كلاما على الورق ولكن ما أدراه بعد أن يقوم ويترك الحجرة أن المكتب مازال موجودا فى مكانه وأن القلم والورق لم يكونا مجرد أوهام تمر بذهنه؟، لو تصورنا أن هيوم بعد أن قال هذا الكلام لأنه يريد أن يصل إلى أساس القول بوجود العالم الخارجى مستقلا عن عقله، رفض الجلوس بعد

ذلك إلى مكتبه ورفض الإمساك بالقلم والورق لأنـه يشك فـى وجـود هـذه الأشياء أصلا، فما عسانا أن نقول عن هذا الموقف الغريب؟ ولكـن هكـذا، فيما يبدو لى، كـان تصرف طـه حسين عندمـا استند إلى مذهـب الشـك الديكارتى فى الزعم بعدم وجود الشعر الجاهلى!

ثم يقول هذا الكلام مزهـوًّا بأنـه سيغضب بـه الكثيرين لمجـرد أنـهم يتمسكون بكل قديم! ويقول ساخرا بهم إنه سيقول هذا الكـلام الفذ غـير عابئ بسخط الساخطين، مستندا إلى افتراض غير صحيح وهو أنْ أى كلام جديد أفضل من أى كلام قديم!

أما الأستاذ الغمـراوى فيتناول البنيان الهش الـذى أقامـه طـه حسين على غير أساس، فيفند حججه الواحدة بعـد الأخـرى: تاريخيـا وأدبيـا وفلسفيا.

يقول الغمراوى إن التعديلات التى أجراهـا طـه حسين علـى الكتـاب الأصلى بالحذف والإضافة قد حسنت الكتاب ولكنها لم تخلصه مـن كـل مساوئه «وإن خلصته فيما يظهر من كل ما يؤاخذ عليه القانون. خلصتـه من الواضح الصريح الذى يمكن أن يمتد إليه القلم بـالحذف، أمـا المنبـت فى ثنايا جمله من التهكم الخفى، فذلك ما لا يمكن أن يتنـاول بـالحذف إلا أن يحذف أكثر الكتاب».

ويلاحظ الغمراوى أيضا أن طه حسين حذف مـا حـذف دون أن يذكـر أسباب الحذف، مما كان يجدر بـه أن يفعـل، سـواء مـن حيـث واجبـه العلمـى، إذ ينبـهوا الغمـراوى أن جـرت سـنة العلمـاء إذا نشـروا بحثـا ألا يغيروا فيه دون أن ينبهوا إلى الأسباب التـى دعـت إلى هـذا التغيـير،

أو من باب التكفير عن الإساءة التى صدرت من مؤلف الكتاب، إذ أن من واجبه أخلاقيا إذا أخطأ، أن يقول هذا صراحة مبينا ما هو بالضبط الذى يشعر الآن أنه أخطأ فيه ويعتذر عنه.

يشير الدكتور الغمراوى فى البداية إلى هجوم طه حسين فى الفصول الثلاثة الأولى من كتابه على دار العلوم والأزهر، وهو بصدد نقد طريقة تدريس الأدب فى مصر، ويراها الغمراوى حملة يريد بها طه حسين أن تنفرد الجامعة المصرية حديثة العهد بهذه المهمة، دون دار المعلمين ومدرسة المعلمين العليا. ويأسف الغمراوى لهذه الحملة أسفا شديدا إذ لا يرى من المصلحة هدم معهدين قدما للغة العربية خدمات جليلة، وحفظاها من الاندثار «فى وقت كان كان كل عنصر من عناصر القوة فى الشرق يسرع إليه الاندثار»، وذلك لمصلحة تجربة حديثة هى تجربة الجامعة المصرية لم يمض على إنشاء قسم الآداب فيها أكثر من ثلاث سنوات. ثم يتعجب الأستاذ الغمراوى من أن طه حسين يرى من الشروط الضرورية لتجديد دراسة الأدب العربى وإصلاحها فى مصر نفس ما يشترط لدراسة الآداب الأجنبية، دون أن يفرق بين ما يناسب العربية وما لا يناسبها. فطه حسين يشترط اتقان اللاتينية واليونانية لدراسة الأدب العربى إذ رأى أن هاتين اللغتين يعنى بهما عناية كبيرة فى فرنسا، فافترض أن ذلك لابد أن يكون ضروريا أيضا فى دراسة الأدب العربى! وظن أن من دواعى اللوم والتوبيخ الشديد لشيوخ الأدب فى مصر أنهم لا يفهمون هاتين اللغتين! ولم يلتفت إلى أن الفرنسية لغة لاتينية نشأت عن اللاتينية كما نشأت العامية عندنا من العربية، واللغة

الإنجليزية وإن لم تكن لاتينية فقد دخلتها اللاتينية من عدة طرق، كما دخلت اليونانية اللغتين الفرنسية والإنجليزية عن طريق انبعاث الأدب القديم في عصر النهضة. هذه الصلة هي التي تبرز العناية بهاتين اللغتين في بلاد الإنجليز والفرنسيين، بينما لا توجد هذه الصلة بالعربية أو الأدب العربي. بل وحتى أوربا بدأت تخفف بشدة من هذا الاهتمام باليونانية اللاتينية ولكن طه حسين «يريد أن يلبسنا. ما خلعت أوربا، ويفتننا بما صحت عنه أوربا، ويشغلنا عن أدبنا العربي الضخم الواسع بالأدب اللاتيني واليوناني».

ويقول الغمراوي كمبدأ عام «إن التقليد إذا جاز في العلم من غير قيد لا ينبغي أن يؤخذ منه في الأدب إلا بمقدار، لأن أدب الأمة من روحها، فالتقليد فيه إخضاع لروح الأمة وإضعاف لشخصيتها، أما العلم فإنه ميدان العقل ومتاعه، وهو لا وطن له ولا قومية، كما أن العقل لا قومية له ولا وطن».

يشكو طه حسين من القيود التي يفرضها القانون لحماية الدين لأنها تضر بحرية البحث وحرية الأدب، فيقول له الغمراوي أنه ليس هناك غيره هو وشيعته من يظن «أن كرامة الدين تنافي حرية الأدب أو حرية العلم». يقول طه حسين «من الذي يستطيع أن يمنعني من أن أدرس الأدب لأكون مبشرا بالإسلام أو هادمًا للإلحاد، وأنا لا أريد أن أبشر ولا أريد أن أناقش الملحدين؟»، فيرد عليه الغمراوي قائلا «كأن هناك من يطلب إليه أن يبشر بالإسلام ويهدم الإلحاد.. أليس من الفكاهة أن يرى أن ليس من شأنه التبشير بالإسلام أو هدم الإلحاد ولا يرى أن القدح في

الإسلام وإذاعة الإلحاد هما أيضا ليسا من شأنه؟ فإذا كانت دراسة الأدب لهدم الإلحاد تقييدا للأدب، فهل دراسته لهدم الإسلام تحريرا للأدب؟».

وهكذا يمضى الأستاذ الغمراوى يرد على كتاب طه حسين حجة بحجة وخطوة بخطوة، حتى يجعل من الإدعاء بأن أغلب الشعر الجاهلى منحول مصنوع فيما بعد الإسلام إدعاء هزليا لا أساس له من أى ناحية تناولته، مما لا أريد الآن الخوض فيه، بل أحيل القارئ إلى كتاب الغمراوى الرائع نفسه، وقد اقتطفت منه فيما سبق ما يكفى لبيان طبيعة نظرة المؤلف للأمور وقوة منطقه وجمال أسلوبه وقلقه على مصير أمته، مع حرصه على ألا يجعل حماسه وعاطفته يطغيان على سلامة منطقه. وعلى أى حال فلم يعد الآن أحد يشك فى أن قضية الشعر الجاهلى والطعن فى أصالته كانت زوبعة فى فنجان، ولم يعد أحد يعير هذا الشك الذى أثاره طه حسين فى أصالة هذا الشعر أى اهتمام جدى، ولم يبق للأسف إلا هذا التهكم والسخرية والشك فى المقدسات.

ولكنى أريد الآن أن ألفت نظر القارئ إلى علاقة هذا كله بما يحدث لمصر والعرب فى ميدان السياسة والاقتصاد، من إذلال لا نظير له، ومعاملتهم معاملة النكرات التى لا يستحق أن يسمع لها صوت أو يرتفع لها رأس، مع ما تتعرض له اللغة العربية والتقاليد العربية والإسلامية من هوان وانحسار أمام اللغات الأوربية والتقاليد الغربية. ألا يذكرنا هذا بتحذير الغمراوى من أن ما يسمى بتحرير اللغة والأدب والتسامح دون ضابط مع ما يأتى من الغرب من أفكار وعادات وقيم باسم «الحرية»

وتلبية حاجات العصر، كثيرا ما يكون بابا يدخل على الشعب منه العدو، وكأسا يتجرع بها السموم».

عندما قرأت هذا الكلام للغمراوى، فى وقت يشتد فيه إحساسنا بكل هذا الإذلال والمهانة مما نلقاه يوميا فى السياسة والاقتصاد، عادت إلى ذهنى بقوة صورة رهيبة رسمها الكاتب النيجيرى (شنوا آشيبى Chinua Achebe) فى روايته الشهيرة Things Fall Apart (أو ما يمكن ترجمته بعبارة: «عندما ينهار كل شىء») والتى صدرت لأول مرة بالإنجليزية فى ١٩٥٨. كانت القصة قد تركت فى نفسى أثرا قويا للغاية عندما قرأتها لأول مرة منذ ربع قرن، وكانت مصر تعيش وقتها أياما عصيبة فى السنوات الفاصلة بين حربى ٦٧، و ١٩٧٣، إذ كان يستبد بنا شعور ثقيل باليأس بعد ما أصابنا من اعتداء ١٩٦٧. وقد شعرت وقتها بأن القصة تتكلم عن مصر اليوم كما كانت تتكلم عن نيجيريا فى وقت من تاريخها. ثم مرت السنوات ونسيت القصة حتى عاد إلىّ شعور مشابه لما كنت أشعر به منذ ربع قرن، فأعدت قراءة القصة، فإذا بها تفتننى أولا من الناحية الفنية، بنفس الدرجة أو أكثر، وأجدها كذلك تصور حالة مصر الآن بأكثر من أى وقت مضى.

الرواية تقص ما حدث لقبيلة نيجيرية فى أوائل هذا القرن. ينفق الكاتب أكثر من نصف الكتاب فى وصف هذا الجانب أو ذاك من حياة هذه القبيلة: عاداتها وعلاقاتها الاجتماعية، ما تؤمن به وما تخاف منه، الصفات التى تقدرها والصفات التى تحتقرها، ما يعتبر لديها عارًا وما يعتبر سببا للفخر، ماذا تأكل وماذا تشرب، علاقة النساء بالرجال.

وخرافاتها وأساطيرها.. الخ. الكاتب يروى كل هذا بأسلوب شائق طبعـا، ولكن هذا الجزء الكبير مـن الروايـة لا يحمـل فـى طياتـه أى قصـة بعـد. الغرض منه هو أن «يقنع» القارئ بـهذه القبيلـة، أى أن يجعلـك تحـس بأن كل هذه العادات والتقاليد والمعتقدات، إذا تأملتـها كلـها، ولاحظـت تداخلها وتشابكها، تبينت الدور الذى يلعبه كـل جـزء مـن أجـزاء هـذه «الثقافة» فى تحقيق تماسك الثقافة ككل، فتعطى للحياة معنى، وللقبيلة تفردها وشخصيتها، ولأفرادها مصدرا للثقة بأنفسهم ومجتمعهم، وتجعـل التضحية من جانب بعض أفرادها، إذا كانت هذه التضحية مفيدة ولازمة لبقاء القبيلة، ضرورية ومبررة. بعبارة واحدة: كـل جـزء مـن أجـزاء هـذه الثقافة يضمن لهذه القبيلة البقاء والاستمرار ولا يمكـن فـهم كـل مـن هـذه الأجزاء إلا فى علاقته بغيره.

هكذا ينفق المؤلف أكثر مـن نصـف الروايـة حتـى يقنعـك تماما بـهذه «الثقافة»، بل ويجعلك تحبها وتتعـاطف معـها تمامـا، ومتـى أحببتـها وتعاطفت معها يصبح من السخف محاولة تقييـم كـل جـزء مـن أجزائـها على انفراد، والحكم عليه بما إذا كان «مفيدا أو غـير مفيـد» ، «هنـاك ما هو أفضل منه عند قبيلة أخرى أو ليـس هنـاك مـا هـو أفضـل منـه»، «عقلانى هو أم غير عقلانى»، «علمى أم غير علمـى»، وإنمـا يكتسـب كل جزء من هذه الثقافة عقلانيته من الوظيفـة التـى يؤديـها فـى تحقيـق البقاء والاستمرار لهذه القبيلة.

ثم تبدأ المأساة. فلزعيم هـذه القبيلـة «أوكونكـو» ابـن وبنـت. البنـت تتجسد فيها كل الصفات التى يحبها أوكونكو ويقدرهـا. لقـد ورثـت عـن

أبيـها صلابتـه وقـوة إرادتـه، وهـى عطوفـة علـى أهلـها وعشـيرتها دون ضعف، ولكن الابن ضعيف قليل الحيلـة، بـاهت الشـخصية، ليـس فيـه شيء من صلابة أبيه أو قوته الجسمانية أو عنـاده أو صـبره وجلـده علـى الشدائد. ما الذى يجعل الابن يخون قبيلته وأباه، ويفتح للأجانب الباب لغزو قبيلته وتدميرها؟ هـل هـو ضعفـه الطبيعـى أم هـو ذاك بالإضافـة إلى شعوره بأن أباه لا يحبه في الحقيقة أو علـى الأقـل يفضـل أختـه عليـه؟ لا نعرف بالضبط، أيا كان السبب فإنه عندما يأتي المبشرون بدين أجنبى وغريب عن معتقدات القبيلة، ينضم الابـن إليـهم. لا يصـدق الأب هـذا، ويكاد يجن جنونه: أن ينضم ابنه إلى أعداء القبيلة: التى لا يريـدون لهـا إلا الخراب. ولكن الابن مصمم، والمبشرون ووراءهم حملـة البنـادق الذيـن يريدون الاستيلاء على أرض القبيلـة وخيراتـها، يقـوون ظـهره ويغسلون مخـه ويوهمونـه بأنـه بانضمامـه إليـهم ضـد أبيـه وعشيرته إنمـا ينتصـر للإنسانية وحقوق الإنسان!

لا عجب إذن فى اختيـار هـذا الاسـم للروايـة: « عندمـا ينـهار كـل شيء»، فقد انهار بالفعل كل شيء فى تلك القبيلة النيجيرية، وتم تمرير ذلك باسم مبدأ «الشك فى كل شـيء» مـرة، وباسـم «حقـوق الإنسـان» مرة، وباسم «السلام» مرة، وباسم «التنوير» مرة.

[٢]
فى السينما :
بين يوسف شاهين وابن رشد

(١)

أقر من البداية بأنى ذهبت لرؤية فيلم (المصير) ليوسف شاهين وفى صدرى تحيّز ضد يوسف شاهين. وسأشرح للقارئ مصدر هذا التحيز، ثم أشرح له لماذا لا أشعر بالذنب بسببه، ولا أعتبره سببا يمنعنى من الكتابة عن الفيلم.

بدأ هذا التحيّز منذ أقل قليلا من عشرين عاما، عندما كنت فى لوس أنجلوس وذهبت مسرورا لرؤية فيلم مصرى فى مهرجان دولى للسينما. كان هذا الفيلم هو (إسكندرية ليه) ليوسف شاهين. لم يكن لدىّ وقتها أى شىء ضد يوسف شاهين، ورغم أنى وجدت بعض الحسنات فى الفيلم فإنى لم أحبه. وخرجت وأنا أشعر ببعض الغضب لأننى شعرت بأن هذا مخرج يوجه الكلام للخواجات وليس للمصريين، يبحث عما يعجب الخواجات ويفعله بصرف النظر عما إذا كان يتمشى مع روح المصريين وذوقهم وإيقاعهم أو لا يتمشى معها. ثم عرفت بعد انتهاء الفيلم أن المخرج نفسه موجود فى دار السينما وأنه مستعد للقاء من يريد من الجمهور لمناقشة الفيلم. فذهبت ووجهت له هذا الانتقاد الذى ذكرته حالا، بأدب تام، ففوجئت به ينفعل وينفى نفيا باتا أن يكون فى الفيلم

شيء يتنافى مع الذوق المصرى. المهم أننى لم أقتنع برده ولا أعجبتنى طريقة الرد. وقد قرأت بعد هذا تعليقات كثيرة على ذلك الفيلم (اسكندرية ليه) ذكر فى كثير منها أن الفيلم يقوم على السيرة الذاتية ليوسف شاهين. فقلت لنفسى: (وما أهمية هذا؟ سيرة ذاتية أم غير سيرة ذاتية؟ المهم هو الرسالة التى يحملها لى الفيلم وطريقة تنفيذها. هل نجح فى أن يقول لى وللمصريين شيئا ذا قيمة؟ لا أعتقد ذلك. الفيلم خلاب من الناحية الشكلية نعم، ولكن هل يغفر هذا الجمال الشكلى عيوب الفيلم؟ لا). وانتهى الأمر فى نظرى عند هذا.

□□□

بعد (اسكندرية ليه) ذهبت لرؤية (وداعا بونابرت)، وكان شعورى وأنا خارج منه هو نفس شعورى عند خروجى من (اسكندرية ليه) إن لم أكن أكثر غضبا. وكاد الأمر يحسم بالنسبة لى فيما يتعلق بيوسف شاهين على النحو الذى ذكرته: مخرج متحذلق، يخاطب الخواجات من فوق رؤوس المصريين. بعد بضع سنوات من (وداعا بونابرت)، رأيت إعلانا عن أن فيلم (حدوتة مصرية) ليوسف شاهين سيعرض على بعد خطوات من منزلى فى سينما نادى المعادى، وأن يوسف شاهين سيناقش الفيلم مع الجمهور بعد العرض. فذهبت، وكرهت (حدوتة مصرية) بشدة، وتساءلت بغضب بينى وبين نفسى «لماذا يظن مخرج أن من حقه أن يشغل الناس بوقائع من حياته الشخصية لا مغزى لها على الإطلاق بالنسبة للمشاهدين؟ ولماذا يظن أن ما حدث له شخصيا يهم بقية الناس كذلك؟» وفى المناقشة لم أوجه إليه لا سؤالا ولا تعليقا، إذ أنه فى حدود ما أتذكره، أخذ يتكلم

فقط دون أن يطلب من الناس الكلام، واستغربت من الحدّة التى كان يتكلم بها، دون أى مبرر، وكذلك من إعجابه المفرط بنفسه.

□□□

ثم مرت سنوات وجاء فيلم (المهاجر). وكان لابد ان أراه بسبب الضجة التى أحيط بها وحملة الدعاية المنقطعة النظير التى سبقته وصاحبته وأعقبته. فإذا بى أجد الفيلم، ليس فقط تأكيدا لكل ما شعرت به من قبل إزاء (اسكندرية ليه) و(وداعا بونابرت)، ولكنى وجدت أنه يحمل رسالة سياسية سيئة للغاية. وكتبت مقالا عنه بعنوان «مبهر للعين، ثقيل جدا على القلب»، شرحت فيه ما فهمته من رسالته السياسية، فإذا بى أتعرض لهجوم من كل صوب، وكأن ليوسف شاهين أنصارا مسلحين منبثين وراء كل جدار، متأهبين لأى بادرة نقد قد توجه إليه لكى ينقضوا على صاحبها (وهو الذى يدعى أن رسالته هى حرية الفكر والتعبير). وكانت لهجة عدم الاخلاص متوفرة فيمعظم من هاجمونى على هذا المقال، ومن ثم ذهبت بى الظنون كل مذهب حول الدافع الحقيقى الذى يحكم تصرفات هؤلاء الأنصار المسلحين. (وإن كنت قد تلقيت أيضا بعض المكالمات التليفونية من أشخاص لا أعرفهم يعبرون عن موافقتهم التامة على تفسيرى لفيلم «المهاجر»). مرّت شهور كثيرة على هذه الواقعة ثم ذكر لى صحفى أثق بما يقول أن له صديقا رأى على شاشة التليفزيون الاسرائيلى فيلم المهاجر وقد أعقبته ندوة لمناقشته ذكر فيها المذيع الاسرائيلى أن فيلم المهاجر يدعو للتطبيع مع اسرائيل وهو نفس ما كنت قد انتهيت إليه فى مقالى عن الفيلم. ولم يفلح فى إثنائى

عن رأيى كل ما قاله يوسف شاهين فى تصريحاته عن مدى عداوته لإسرائيل. فقد بدا لى أن المهم هو ما فعله لا ما يقوله.

□□□

ثم بدأ التمهيد لفيلم (المصير) ولا يمكن لذى عينين ألا يرى دقة التخطيط للدعاية لهذا الفيلم، وحجم ما أنفق عليها. إنها حملة بديعة لها جدول زمنى محدد بدقة، تبدأ بأخبار متناثرة (لاتثير أى شبهة الدعاية) عما يجرى للتجهيز للفيلم، ثم تتصاعد الحملة قبيل وأثناء وبعد مؤتمر (كان)، حيث تحتل أخبار الفيلم وكيفية استقباله وصور يوسف شاهين الصفحات الأولى من الجرائد والمجلات، ثم أخبار الجائزة الرائعة التى أعطيت لمجموع أعمال يوسف شاهين فى السينما، فتنسب إلى فيلم المصير بالذات على عكس الحقيقة، تعقبها برقيات التهنئة ورسائل إلى يوسف شاهين من أكبر شخصيات الدولة الذين أبدوا فجأة اهتماما شديدا بفن السينما، إلى أخبار بكاء هذا الفنان الكبير أو ذاك تأثرا بحصول يوسف شاهين على الجائزة، إلى الأحضان التى يتلقاها يوسف شاهين من هذه الشخصيات الكبيرة أو تلك، حتى من بين بعض أعداء التطبيع مع اسرائيل، مما له أهمية خاصة ومغزى خاص.

ثم يصل الفيلم إلى مصر، فتقام حفلات خاصة يدعى إليها صفوة القوم من المسئولية وأصحاب الفكر والرأى، قبل أن يبدأ عرض الفيلم فى عدد غير مسبوق من دور السينما فى الجمهورية المصرية بأسرها، بعضها مصحوب بترجمة انجليزية وبعضها بترجمة فرنسية وبعضها بدون ترجمة (حتى أن صديقا لى قال ضاحكا إن هناك إشاعة قوية فى البلد بأن من لم يذهب لرؤية فيلم المصير سيجرى التفريق بينه وبين زوجته!).

وفى نفس اليوم الذى يبدأ فيه العرض على الجمهور تظهر المقالات فى المجلات والصحف التى تشيد بالفيلم، لابد أن كُتابها قد رأوا الفيلم فى العروض الخاصة، ووجدوا حافزًا كافيا للجلوس بمجرد خروجهم من العرض الخاص للكتابة والإشادة بالفيلم.

فى اليوم التالى مباشرة لبدء عرض الفيلم على الجمهور قرأت مثلا فى مجلة أسبوعية مصرية مقالين عن الفيلم، أحدهما بقلم رئيس التحرير، يصف الفيلم ومخرجه بالصفات الآتية:

«- أخطر حدث ثقافى وفنى تشهده مصر فى هذه الأيام، ومن المؤكد أن تأثيره سيمتد إلى المنطقة العربية كلها..

- رسالة حب للحياة..

- صاحبه الفنان العبقرى..

- يوسف شاهين يخوض بهذا الفيلم معركة شرسة، ولكن بشجاعة هائلة..

- بصدر مكشوف، ولكن بقلب عامر بالحب وعقل واع تماما..

- يتوج رحلته الفنية العامرة.. يرفع صوته منبها وشارحًا..

- يقدم درسا بليغا فى حرية الفكر والإبداع..

- أيها المقاتل الشجاع.. الخ»

أما المقال الآخر المدهش فى نفس العدد فيحتل ٤ صفحات ومحلّى بالصور ويحمل العنوانين الآتيين:

«السينما الجميلة عند (جو) دائما ممكنة» (و«جو» هو اسم الدلع الذى يحب يوسف شاهين أن يناديه الناس به).

«بعد ١٠٠ يوم بكى يوسف شاهين..»، (ولماذا بكى؟ لأنه عندما رأى أول نسخة من الفيلم وهو مكتمل بكى وقال: «برافو عليكم، هو ده اللى كان فى دماغى بالضبط».

وتحت صورة نور الشريف بطل الفيلم كُتب «نور الشريف: كنت مستعدا للعمل مع جو بدون أجر».

وتحت صورة ليلى علوى «(جو) ملىء بالأسرار والحيوية».

والمقالة كلها تسير على هذا النحو، ليست هناك كلمة نقد واحدة، ليس هناك عيب واحد يمكن أن يذكر. ولم لا؟ فكاتب المقال يبدأه بقوله:

«من اللحظة الأولى وحتى مشهد النهاية يظل السؤال يطاردك ويطاردك: لماذا أنا منبهر؟ ما كل هذا الإعجاب؟ ما الذى يسبب لى هذه الحالة من الإنسجام والنشوة والاستمتاع..؟»

وفى المقال العبارات الآتية:

« فيلم جديد للعبقرى..

«حكى لى خالد يوسف (المخرج المساعد للأستاذ) هذا الشاب الموهوب الذى صار ظل الاستاذ، حكى لى عن (جو) البسيط السهل الديمقراطى جدا، والمعذب جدا بكل الحب..»

«السيناريو كتب ٢١ مرة».

«هو مخرج ليس عبقريا ولا نادرا فحسب، وإنما هو عاشق لفنه.. يعنى عملنا فى المصير حاجة عمرى ما عملتها قبل كده..

«ومع كل الجهد الذى بذلتـه فـى المناقشة مـع جـو وقـراءة عشـرات المراجع..

«جو مليء بالأسرار.. وتوهجه الدائم يعود لألف وألف سبب..

«اهو أيضا ممثل عبقرى!.

«حسيت إن ده أول فيلم لى وبدايتى في السينما، مش عارف ليه..

«قرأ عشرات الكتب ليتحسس عصر الخليفة المنصور..

«رأينا باختصار شديد قنبلة لا يقدر على صنعها إلا يوسف شاهين».

هذا كلام لا يقال عن إنسان بـل عـن شـخصية أسـطورية أو مقدّسـة، والمفروض أن أى إنسان سوىّ ومن لحم ودم ولا يعاني من شعور مبالغ فيه بالعظمـة لابـد أن يشـعر بـالنفور الشديد إذا سمـع أحـدا يصفـه بـهذه الأوصاف. وهو كلام أشبه بما يكتب فـى مـدح الشخصيات الدينيـة منـه بما يكتب عادة عن الفنانين. فهذا ليـس نقـدا فنيـا بـل تقديـس وعبادة. (ومن العجيب أن كاتب هذا المقال لم ينضّم إلى الجماعات الدينية المتطرفة وأنه أعجب بالفيلم رغم هجوم الفيلم الشديد على هذه الجماعات).

ولكن هذا الكلام يذكرك أيضا بما يكتب عن الزعماء والرؤساء العـرب، ولا بد أن كاتبه قد تأثر بمناخ الانحطاط العام الذى يتسم به المنـاخ الـذى نعيش فيه.

□□□

لكل هذا ذهبت لرؤية فيلم (المصير)، وأنا متحيز ضد الفيلم ومخرجه، وأنا كمـا سبق أن ذكـرت لا أجـد فـى هـذا موجبـا للاعتـذار أو للشـعور

بالذنب. ليس هناك خطأ في أن تُقبل على قراءة كتاب أو مشاهدة فيلم أو حتى إجراء تجربة في العمل وأنت متحيز، بل أكاد أقول إن نوعا من التحيز ضرورى ومطلوب. فلا أحد يطالب بأن يبدأ شيئا من هذا وذهنه كالصفحة البيضاء الخالية من أى أفكار وتحيزات سابقة. فنحن آدميون من لحم ودم، ولسنا ماكينات تصوير أو تسجيل. وحتى العالم الذى يدخل معمله لإجراء تجاربه ما كان ليدخل المعمل أصلا لولا أنه مدفوع بفكرة معينة يريد أن يتحقق مما إذا كانت صحيحة أو خاطئة. الخطأ ليس فى التحيز المسبق بل في أن تسمح لتحيزك المسبق بأن يؤثر فى حكمك، فلا ترى ما لاتحب أن تراه مع أنه موجود، أو أن ترى ما ليس بموجود لمجرد أنك تحب أن يكون موجودا.

فماذا رأيت فى الفيلم؟ رأيت أشياء جميلة جدا وأشياء سيئة للغاية. كل لقطة تحفة. المناظر خلابة، والديكور رائع. وتكوين كل منظر أشبه باللوحة المرسومة بعناية وجمال فتان، بل إن الوجوه التى اختارها يوسف شاهين للتمثيل، كثير منها وجوه رائعة الجمال، نساءً ورجالاً. والتمثيل أيضا رائع. لا أظن أن واحدا من الممثلين لم يؤد دوره بمهارة فائقة، وعلى الأخص (فى رأيى) نور الشريف ومحمد منير. نور الشريف يعود فيؤكد مقدرته العالية وذكاءه فى فهم خلجات النفس فيأتى بأداء مقنع للغاية. أذكر بالذات أداءه لمشاعر الغضب الشديد إزاء الأمير الصغير عبدالله الذى ظن أنه بمنع الناس من الغناء ينفذ إرادة الله! هذا الثناء على نور الشريف لا يتعارض مع اعتقادى أن تفسير الفيلم لشخصية ابن رشد كان تفسيرا غير حكيم بالمرة، كما سأبين فيما بعد، ولكن الخطأ هنا ليس

خطأ نور الشريف. أضيف أيضا أن موسيقى كمال الطويل فى الفيلم رائعة كما هى دائما.

□□□

فإذا انتقلت من الجوانب الإيجابية والناصعة فى الفيلم إلى الجوانب التى يمكن أن يثور حولها الشك والنقاش، وذلك قبل أن أناقش ما أعتبره جوانب سلبيّة تماما، أذكر أولا لغة الحوار. فقد صدمنى فى البداية أن أجد الناس فى عصر ابن رشد يتكلمون بالعامية المصرية، ولكنى مع استمرار الفيلم تعودت على العامية وإن كنت لا زلت أشعر بالأسف لأن المتفرج على الفيلم قد حرم من هذه الفرصة للاستماع إلى كلام جميل وفصيح بلغة عربية راقية، كما كان يتكلم مثقفو الأندلس فى عصر حقق كل هذا الازدهار فى اللغة والأدب والشعر. إنى أدرك أن لاستخدام العامية المصرية، حتى لتصوير حقبة كهذه، مزاياه، كالوصول إلى جمهور أكبر، والقدرة الأكبر على التعبير، من خلال الفيلم، عن مشاكل راهنة. ولكن خلاصة رأيى فى نهاية الأمر أن الخسارة باستخدام العامية كانت أكبر. فمن المؤكد أن تصوير شخصية ابن رشد كان لابد أن يكون أقرب كثيرا إلى الحقيقة لو جعلناه يتكلم بعربية فصيحة، كما كان يتكلم بالفعل، وأن روح العصر كله كان يمكن أن تصل إلى المتفرج بشكل أقرب إلى الدقة لو استخدمت لغة العصر نفسه. أما ما قد نفقده من القدرة على التعرض لمشاكل راهنة لو استخدمنا الفصحى، فمن المشكوك فيه أن هذا الفقد مؤكد أو كبير، كما أنه من المشكوك فيه أيضا أن هذا الإسقاط على الواقع الراهن كان موفقا على أى حال، مما سأتعرض له بالتفصيل بعد قليل.

هناك أيضا هنات (أو نقاط ضعف هينة) متناثرة هنا وهناك، ليست خطيرة ولكنها تستحق الذكر. كثيرا ما بدا لى مثلا، أثناء مشاهدتى للفيلم، أن المخرج مستعد للتضحية بالواقعية والمعقولية فى سبيل إظهار صورة جميلة. وقد يكون اعتبار هذه التضحية مقبولة أو غير مقبولة مسألة ذوق ومزاج، ولكن إذا وصلت درجة عدم المعقولية إلى حد معين لا يسع المرء إلا أن يشعر أن الأمر تعدى دائرة المسموح به ووقع فى الخطأ. مثال ذلك الجزء الخاص بهروب الشاب الفرنسى يوسف، المتيّم بفكر ابن رشد، والذى راح أبوه ضحية ترجمته لبعض كتب ابن رشد (إذ حرقته الكنيسة حيًّا). فالشاب يوسف يهرب ببعض كتب ابن رشد إلى فرنسا لينقذها من الحرق فى الأندلس عندما بدأت الدوائر تدور على ابن رشد، وفى رحلته إلى فرنسا نرى هذا الشاب يمرّ بمناطق خضراء رائعة الجمال وبحيرات تخلب اللب، ولكنه أثناء هذه الرحلة أيضا يقوم بأعمال تذكرك بأعمال طرزان فى أفلامه الشهيرة، مع أن شابا كهذا يهوى القراءة والعلم والفلسفة، من المستبعد أن يكون من النوع الذى يتسلق الأشجار بسهولة ويعبر الأنهار وهو متعلق بفروع الشجر!

كذلك فإن منظر أمه الفرنسية فى بداية الفيلم وهى تهوى على الأرض ميتة، بعد أن فرت هاربة فى أعقاب رؤيتها لمنظر حرق زوجها، منظرها وهى راقدة على الأرض فى أبهى حلة وأتم زينة وكأنها خارجة من حفلة عشاء وليست كالهاربة هى وولدها من خطر الموت، هذا المنظر قد يكون خلابًا للنظر ولكنه غير مقبول عقلاً. لم يبال يوسف شاهين أيضا، فيما يبدو، بأن زوجها وهو يحترق، كان هو بدوره يبدو وسط النيران وكأنه

سليم مائة بالمائة، وكأن النار المحيطة به فـي درجـة تأثيرهـا عليـه هـي كالنار الخارجة من مسدس طفل صغير.

□□□

أهم من ذلـك امتـلاء الحـوار بـالمواعظ والحكـم، وكـأن صـانعى الفيلـم لا يريدون أن يتركوا شـيئا لتخمـين المتفـرج أو تفكـيره: فالأفكـار جـاهزة وتامة الصنع وواضحة تماما، والصراع هو بين الأبيض والأسود، بل ولا بد أن يخبر المتفرج باستمرار أى الطرفين أبيض وأيـهما أسـود، أيـهما خـيرّ جدا وأيهما شيطان رجيم. وليس هناك حالة واحدة أو موقف أو شخصية تركـت للمتفـرج حريـة تقليـب الـرأى فيـها وإعمـال الفكـر للوصـول إلى الحقيقة. هذه الطريقة المباشرة فى إصـدار الحكـم علـى الأشـياء وإعلانـها بكل فصاحة على المتفرجين، كنا نظن أن الفـن قـد تجاوزهـا منـذ زمـن، خاصة إذا كان الفنان عبقرياً إلى هذه الدرجـة. فـالفيلم مـن هـذه الناحيـة يمكن أن يعتبر تطويرا بسيطا لمدرسة يوسف وهبى الـذى كـان فـى ذهنـه دائما أنه يخاطب جمهورا محدود الذكاء قليل الحظ من التعليم فلابـد أن يخبره بكل شىء ويحسم له كل قضية. وقد قرأت فى بعض الأخبار التى نشرت عن الفيلم أن هذا العيب بالضبط هو الذى حرم الفيلم من الحصـول على جائزة فى مهرجان «كان»، والذى جعل الجـائزة تذهـب إلى مجمـل أعمال يوسف شاهين وليس لفيلم المصير بالذات، وتفضيل الفيلم الإيرانـى عليه. ولا أدرى مدى صحة هذا الخبر ولكنـى أميـل إلى تصديقـه بعـد أن رأيت الفيلم.

□□□

ولكن ما هى الموعظة الأساسية فى الفيلم؟ لابـد أن تكـون هـى بدورهـا موعظة بسيطة وغير معقدة، ما دام الهدف هو الوصـول إلى هـذا الجمـهور

الواسع. الموعظة هي ضرورة السماح بحرية الفكر والتعبير، وأن أي محاولة لتقييد حرية الفكر والتعبير هي عمل شرير ولن تنجح على أية حال، لأن الفكرة لا يمكن قتلها بل إن لها، بطبعها، طريقة في البقاء والانتشار، أو على حد تعبير يوسف شاهين «الأفكار لها أجنحة ما حدش يقدر يمنع توصيلها للناس»، وهي الجملة، وبهذه الألفاظ بالضبط، التي يراها المتفرج مكتوبة على الشاشة في آخر الفيلم وتحتها توقيع يوسف شاهين. فكما ترى، لا يكتفي المخرج بما قاله عدة مرات بوضوح تام خلال الفيلم بل يضعها مكتوبة على الشاشة في النهاية بصريح العبارة وممهورة بإمضائه خوفا من أن ينسب الفضل في هذه الحكمة الغالية لغيره. ومن الممكن للمرء أن يجادل يوسف شاهين في هذا بأن يقول مثلا: إن حرية التعبير ليست دائما شيئا مرغوبا فيه، فهناك حالات يمكن أن نتصور أن يكون تقييد حرية التعبير فيها أفضل من إطلاقها، كما لو حاولت مثلا تطبيق مبدأ حرية التعبير في شتم الناس في الطريق العام. بل إن حرية التفكير نفسها، وإن كان من الصعب تصور أن يترتب عليها أي أذى إن لم تقترن بحرية التعبير، يصعب تصور أن تتحقق مطلقة في أي زمان ومكان. فالتفكير في كل عصر وفي كل مجتمع دائما مقيد ببعض الأوليات التي يؤمن بها أفراد المجتمع إيمانا أعمى ودون تفكير (كفقدان الناس لحرية الشك في وجود الله في العصور الوسطى في أوربا، وفقدانهم الآن في أوربا أيضا وأمريكا حرية الشك في حق ممارسة الجنس قبل الزواج مثلا). بل وقد يذهب المرء إلى الاعتقاد بأن درجة من هذا القبول دون نقاش لبعض المسلمات قد تكون ضرورية لاستمرار المجتمع ووجوده وتماسكه.

ليس غرضى الآن مناقشة يوسف شاهين في هذا، وإنما فقط أن ألفت النظر إلى أن رسالة الفيلم ليست بالغة العمق بالدرجة التى يتصورها كثير ممن كتبوا عن الفيلم.

□□□

كل هذه الأشياء هنات بسيطة ليست كبيرة الضرر، بل وقد لا يكون لها أى ضرر على الإطلاق. اعتراضى الأساسى على الفيلم يتعلق بنقطة أجدها مصدرًا لضرر مؤكد، وهى للأسف نقطة محورية فى الفيلم بل فكرته الأساسية. بل إنى أعتقد آسفا أنها هى التى دعت يوسف شاهين ومجموعته إلى إخراج هذا الفيلم أصلاً إلى الوجود، وهى التى ضمنت للفيلم الحصول على التمويل اللازم، وهى التى تجعل بعض الجهات حريضة على نجاح الفيلم والترويج له وإتاحة أكبر فرصة له للانتشار.

هذه النقطة هى تلك الثنائية الفظيعة التى يحاول الفيلم أن يصورها بين الإرهاب الدينى، فى أقصى صوره غلوًّا وإجرامًا وحماقة، من ناحية، وبين العلمانية فى صورة من أكثر صورها غلوًّا والاستغناء التام عن الدين، من ناحية أخرى. وكأن الأمر يقتصر على هذا، وأن الصراع الوحيد القائم هو بين هذا وذاك، وأنه ليس أمامك خيار إلا بين هذين الشيئين: أن تكون إرهابيا مجرما أو أن ترقص مع ليلى علوى!.

وهذا كما ترى تبسيط مخل جدا للقضية، وتشويه فظيع للحقيقة. وأنا مثلا متأكد أن فى الأمر تشويها للحقيقة لأنى أعرف جيدا عن نفسى أننى لست إرهابيا مجرما، وفى نفس الوقت لا أرى أن الموقف الوحيد من الدين المتبقى لى، بعد أن استبعدت الموقف الإجرامى، هو الرقص والغناء

مع ليلى علوى. والمدهش جدا والمؤسف جدا أيضا، أن الفيلم يوحى إيحاء قويا جدا بأن موقف الفيلم هذا، هو أيضا موقف رجل عظيم ذى عقل جبار هو ابن رشد. صحيح أننا لم نر ابن رشد وهو يرقص ويغنى مع ليلى علوى، ولكنه، طبقا للفيلم، يكاد أن يفعل.

ومن حق المرء أن يتساءل: ما هى ياترى عشرات المراجع التى قيل إن يوسف شاهين قد قرأها عن ابن رشد ليصل إلى هذا الفهم لآراء الرجل؟ وما الذى وجده يوسف شاهين مثلا فى كتاب «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» مما أوحى له بهذا التفسير لموقف ابن رشد؟ وما الذى تمثله ليلى علوى يا ترى من أفكار هذا الكتاب: الشريعة أم الحكمة؟ هناك بالطبع مواقف أخرى من الدين غير الموقفين اللذين صورهما الفيلم، مما لا يكاد يحتاج إلى بيان أو ذكر. ولكن الفيلم اختار هذه الثنائية الفظيعة ليصل بالطبع إلى غرض معين سنتبينه بعد قليل. كما أن هذا الاختيار يسمح للفيلم بالطبع بتّحقيق أهداف أخرى ثانوية. فالفيلم فى نهاية الأمر، فيلم سينمائى وليس كتابا أو محاضرة، ولابد أن يصل إلى جمهور واسع يدخل السينما فى الأساس ليتسلى لا لكى يفهم آراء ابن رشد. والتسلية فى نظر مخرجى هذه الأيام لا تتم إلا إذا توفر للفيلم درجة لا يستهان بها من الجنس، وربما درجة من الإباحية (تتضمن بعض الشذوذ الجنسى) فضلا عن وجوه جميلة من الجنسين، ولا ضرر أبدًا من بعض الغناء والرقص. وأنا وإن كنت ضد الترويج للإباحية والشذوذ الجنسى فى الفن فلست ضد الوجوه الجميلة وبعض الغناء والرقص، ولكنى أشعر بالغم الشديد عندما يستخدم كل هذا فى فيلم

المفروض أنه يتخذ موقفا من الديـن، فيجعـل للديـن شـكلا واحـدًا مرعبًـا وكريها للغاية، وفى مقابله كل هذه الأشـياء الأخرى، ولا يـبرر ذلـك إلا هذا التبرير الواهى «الأفكار لها أجنحـة» أو بالأغنية التـى تتكـرر خـلال الفيلم وتحمل رسالته «علّي صوتك بالغنا لسه الأغانى ممكنـة». حسـنا، لابأس من أن تعلّى صوتـك بالغنـاء، ولحسـن الحـظ أن الأغـانى لازالـت ممكنة، والأفكار لها بالفعل أجنحة، ولكن لماذا تستبعد تماما موقفا جميلا جدا وراقيا للغاية ويتضمن العناصر الآتية: إيمان عميق بالله، واحترام تام للمقدسات الدينية واحترام تام للمتدينين ماداموا مخلصين وغير معتوهين، بل أذكياء ومتعلمين ومحبين للناس ومحبين للحياة، بما فى ذلـك بعـض الغناء وبعض الرقص دون إباحية؟ فأين هذه العناصر فى الفيلم؟ قد يقـول يوسف شاهين: هكذا حاولت تصوير شـخصية ابـن رشـد ولكنـى أقـول: ليست هذه هى الصورة التى تصل من الفيلم عن ابن رشد. فابن رشـد فـى الفيلم محـاط باسـتمرار بمجموعـة مـن النـاس هـم كمـا وصفـت لـك، هـم المنتصرون له وهم الذين يصفقون ويرقصون عندما يحدث لـه شـىء سـار، وهم الباكون عندما يحدث له شيء سيء. هذه المجموعة هـى «مجموعـة ليلى علوى» التى لا تتميز فـى الفيلـم بـالميل إلى الفكـر العميـق أو الـرأى الثاقب بل بالرقص والغناء. وحولها مجموعة من الناس أهم ما يميزهم هو إجادة الغناء والرقص. وهكذا أصبحت المقابلة والمفارقـة طـوال الفيلـم هـى بين الاجرام والرقص.

نعم نجح المخرج ونور الشريف فى ألا يخرجا ابـن رشـد عـن وقـاره، ولكنه كاد يخرج عنه. نعم لم نـر ابـن رشـد فـى الفيلـم يفعـل شيئا ضـد

المقدسات الدينية، ولكننا أيضا لم نره يفعل شيئا يدلل على عمق إيمانه بها واحترامه لها، بينما نراه يكاد يبكى تأثرا وموافقًا عندما يشاهد من حوله يرقصون ويغنون.

ألم يكن ممكنا أن ينفق الفيلم بضع دقائق لكى ينقل للمتفرج فكرة عن الجهد العقلى الجبار الذى بذله ابن رشد للوصول إلى ما وصل إليه من أفكار؟ ألا يستحق اختلاف الرأى بينه وبين صاحب عقل جبار آخر هو الغزالى، أن يتوقف الفيلم عنده ولو للحظة واحدة؟ ألم يكن هذا جديرا بأن يشحذ ذهن المتفرج بعض الشيء ويعيد بعض التوازن إلى مناقشة العلاقة بين العلم والدين وهى المشكلة التى حيرت العقول على مدى قرون طويلة ولا زالت تحيرهم حتى الآن؟ ألم يكن أمام يوسف شاهين إلا أن يختار الحل السهل جدا للمشكلة التى أرقت الغزالى وابن رشد فيختار رقص وغناء ليلى علوى؟ وإذا كان هذا هو كل ما باستطاعته أن يفعل، بحكم استعداده الشخصى وقدراته وطبيعة الفن السينمائى (وإن كنا قد رأينا أمثلة كثيرة لاستخدام الفن السينمائى استخدامًا أعمق بكثير إذا كان المنتج والمخرج على استعداد للتضحية باعتبارات الكسب المادى). إذا كان الأمر كذلك، فلماذا يقحم نفسه على موضوع كابن رشد؟ ولماذا لا يترك ابن رشد لشخص آخر يعالجه معالجة أكثر حكمة وأكثر دراية بالقضايا الفلسفية التى كانت تشغله، فلربما أبقى صورته فى أذهان الناس، والمسلمين خاصة، صورة توحى بإجلال واحترام أكبر؟ بدلا من أن يرتبط فى الأذهان إلى الأبد بالرقص والغناء؟

ومع كل هذا، فليس هذا هو أكثر ما أغضبنى فى فيلم يوسف شاهين. كان هناك منظر بالذات أثر فى نفسى تأثيرا شديدا وكاد أن يدفع بالدموع

إلى عينى من فرط الغيظ - هذا المنظر هو منظر إحراق كتب ابن رشد، وقد التفت جماعات من المسلمين حول كومة الكتب المحترقة تهتف بأعلى صوت: «الله أكبر - يحيا العدل».

قلت لنفسى وأنا أشعر بانكسار شديد فى النفس: هاتان العبارتان الإسلاميتان: الله أكبر ويحيا العدل، هل من العدل أن يستخدما للتعبير عن فرحة المسلمين، أو جماعات منهم، بهذا العمل الإجرامى: إحراق الكتب؟ ألم يكن من الممكن استخدامهما استخدامًا يجعل المتفرج يتعاطف مع الدين الإسلامى؟. (كما فعل مثلا فيلم عمر المختار الذى كان الهتاف «الله أكبر» يقترن فيه بأنبل الأشياء كإخراج المستعمر الإيطالى من ليبيا).

وهل يكفى القول بأن هذا هو موقف بعض الجماعات الإسلامية فقط؟ جماعات المجرمين منهم؟ كلا لا يكفى، إذ هل أرانا الفيلم مسلما آخر، ولو حتى شخصا واحدًا، يهتف «الله أكبر ويحيا العدل» عندما أنقذت بعض كتب ابن رشد؟ لا، لم يفعل الفيلم هذا. لا يمكن أن يسمح المخرج بأن يقترن هذان الهتافان الغاليان على المسلمين بعمل طيب. وحتى لو كان المخرج على استعداد لهذا فإن ممولى الفيلم لا يمكن أن يسمحوا به. إنما كان الابتهاج بإنقاذ بعض كتب ابن رشد هو فقط بين أفراد مجموعة الراقصين والمغنين، فضلا عن الشاب الفرنسى الطيب الذى تجشم عناءً شديدا لانقاذ بعض هذه الكتب.

□□□

لا أريد أن أختم هذا الجزء دون الإشارة إلى نقطة مهمة تتعلق بفرح كثير من المصريين بما حصل عليه يوسف شاهين من تقدير كبير فى

مهرجان «كان» وغيره. فكثير من المصريين قد يوافقون معك صراحة أوضمنًا على كل هذه الانتقادات ولكن يحز فى نفوسهم أن تشوه صورة فنان عظيم مثل يوسف شاهين، وأن ينتقد رجل جلب لهم كل هذا المجد في المحافل السينمائية الدولية. وكأنهم يقولون لأنفسهم: أليس من حقنا أن نفرح ولو مرة واحدة؟ أمِن المقدر علينا أنه كلما نبغنا فى شىء، واعترف لنا العالم بالتفوق فى شىء، يأتى من يقول إن هذا النابغة وهذا العبقرى قد أخطأ أخطاء فاحشة؟.

البعض يصر إذا على الاحتفاظ بهذا المكسب بأى ثمن: العالم يقول إن يوسف شاهين المصرى عبقرى، فهو إذا عبقرى، وليمتنع أى نقد، وليخرس أى لسان يحاول أن ينتزع منا هذا المكسب. لقد حاول ناقد سينمائى كبير ومرموق هو مصطفى درويش فى مقال له فى مجلة «إبداع» أن يشرح ما طرأ على مهرجان «كان» من تغيرات عبر السنين، وكيف أصبح يخضع لتأثير عوامل كثيرة بعضها لا علاقة له بالفن السينمائى، فإذا بكاتب مرموق آخر يتصدى له غاضبا، بكلام يتعلق بحب مصر وسمعة مصر، بل ويجد رئيس تحرير مجلة إبداع نفسه مضطرا إلى التبرؤ من المقال بإضافة هامش يقول إن هذا هو رأى الكاتب وحده وأن هناك مقالا آخر بنفس المجلة يشيد بيوسف شاهين!.

وأنا أجد هذا الموقف موقفا مدهشا للغاية، إذ أنه يعكس ثقة ضئيلة بالنفس من ناحية، وترتيبا معيبا للأولويات من ناحية أخرى، وخلطا غريبا للأمور من ناحية ثالثة. فلماذا يمنعنى تقدير الأجنبى لأحد أبنائى من أن أوجه النقد لهذا الابن؟ ولماذا أعلق أهمية بهذا القدر على رضا

الأجنبى عنى حتى أنسى كل ما عداه؟ ولكن الأمـر يصبـح أغـرب وأكـثر مدعاة للدهشة عندما تكون لدىّ أسباب قوية للاعتقاد بأن تقدير الأجنبى لأحد أبنائي ليس خاليا من الغرض، وأنه ليس حسن النية مائة بالمائـة، بل مدفوع بأغراضه وأهدافه الخاصة التي تجعله مستعدا لأن يمنح تقديره ورضاه لأقل أبنائى ولاءً لقضاياى، ويظـهر الاستهزاء والاحتقار لأبنـائى المخلصين حقيقة، مهما بلغ نبوغهم وتفوقهم. ويذكرنى هذا بشدة بموقف وسائل الإعلام الغربية من أنور السادات حينما كان ينفذ أغـراض أمريكـا وإسرائيل فى مصر، فرفعوه إلى أعلى عليين ونعتوه بـأجمل الصفـات وهـو من هو. حينئذ أيضا كان السادات وأنصاره يتذرعون بهذه الحجة الواهية «كل من يسيء إلى السادات يسيء إلى مصر» وكادوا ينهشون لحم يوسف إدريس، لأنه تجرأ وانتقد سياسة السادات قائلين إن يوسف إدريس يشوه بذلك سمعة مصرا.

الآن أيضا نجـد مـن يقـول لنـا بطريقـة أو بـأخرى «إن توجيـه النقـد ليوسف شاهين هو توجيه للنقد إلى مصر». ولكن قليلا مـن التـأمل يـؤدى بالطبع إلى القضاء على كل دهشة. فلماذا لا يحدث كل هذا ونحن نعيـش عصر انقلاب كل المعايير واختلال ترتيب كل الأولويات؟ عصر تحول فيه الناس واحدا بعد الآخر، بسرعة مرعبة، إلى خراتيت مـن نـوع خراتيـت يونسكو، من لم يتحول إلى خرتيت بإغراء المال، أو بالخوف مـن تلويـث السمعة، تحول إلى خرتيت لمجرد الانصياع للمناخ العام. كل من يحـاول أن يميز بين مصر ويوسف شاهين يضيـع صوتـه بـين أصـوات الخراتيـت العالية التى تصفه بأنه يلوث سمعة مصر، وكـل مـن يحـاول التمـيز بـين

التدين اللطيف السمح وبين الإرهاب المجرم يوصف بالغوغائية، كما يتهم بالجمود والتحجر والتزمت كل من يحذّر من الخلط بين موقف ابن رشد الفكرى وبين رقص ليلى علوى.

(٢)

يعتقد البعض أن ليس هناك شيء محظور فى الفن، سواء تعلق الأمر بالجنس أو الجريمة أو العنف، أو غير ذلك من الأعمال، مادامت جزءا مما يحدث بالفعل فى الحياة. هناك آخرون (وأنا منهم) يرى على العكس أن هناك حدودًا يجب مراعاتها فى تصوير هذه الأعمال يحددها الذوق العام، وأن كون هذه الأشياء تحدث بالفعل لا يجعله بالضرورة موضوعا ملائما للعمل الفنى، أو على الأقل لا يجعل الفنان حرًا فى أن يذهب إلى أى مدى يشاء فى تصويرها أو وصفها. والسبب فى ذلك بسيط، وهو أن الثقافات المختلفة لها أذواق مختلفة فى تقدير ما يجوز وما لا يجوز الإفصاح عنه فى بعض الأمور، والمدى المقبول لهذا الإفصاح. المجتمعات الإنسانية المختلفة لها أذواق مختلفة فيما يجوز ولا يجوز للمرأة أن تكشفه من جسمها، وكذلك ما يجوز ولا يجوز للرجل، وما تعتبره قولا نابيا ومالا تعتبره كذلك، والألفاظ التى يجوز التفوه بها علنا وتلك التى يفضل قولها سرا أو عدم قولها على الإطلاق. ولا أظن أن الثقافة التى تسمح بدرجة أكبر من الإفصاح عن الأمور الجنسية هى بالضرورة أعلى قدرًا أو أكثر تقدما من تلك التى تفضل درجة أكبر من ضبط النفس فى التعبير عن هذه الأمور. بل إن من الممكن جدا القول بأن جزءا أساسيا من تحضر الإنسان هو تعلمه قدرا أكبر من ضبط النفس فى الإفصاح عن هذه الأمور وفى ممارستها على الملأ، بل إن هذا جزء من تعريف الإنسان المتحضر

نفسه: ضبط النفس إذا جلس إلى مائدة الطعام، وضبط النفس إذا اشترك فى مناقشة، وكذلك ضبط النفس إذا تكلم عن الجنس.

العاقل منا لا يدعو إلى الإفراط فى ضبط النفس، فهذا موقف مرضى قد يؤدى بالمرء إلى للهلاك، ولكن العاقل أيضا لا يدعو إلى إطلاق الحرية من كل قيد لكى يصبح الإنسان كالحيوان بالضبط: يمارس الجنس فى الطريق العام وفى وسائل المواصلات (لمجرد أن الرغبة الجنسية استبدت به فى هذا المكان أو ذاك)، ويهجم على الطعام بكلتى يديه فلا يترك شيئا للجالس إلى جواره (لمجرد أن الجوع قد اشتد به)، ويهجم على غريمه ويسيل دمه (لمجرد إنه يشعر برغبة قوية فى الانتقام منه)، ويقف فى أى مكان فى الطريق العام لقضاء حاجته دون أن ينتظر الوصول إلى مكان مستتر (مادامت هذه الحاجة قد فاجأته وهو سائر فى الطريق).

وإذا كان هذا هو المعقول فى الحياة اليومية، فهذا هو أيضا، فيما يبدو لى، الموقف المعقول فى الفن أيضا: أن يشار إلى كل هذه الأعمال برفق، تماما كما يفعل الإنسان المتحضر وهو يتكلم عن هذه الأمور فى حياته اليومية.

لهذا فإنى لا أدرى من أين جاء إلى فنانينا وكتابنا فى هذه الأيام الاعتقاد بأن الفنان معفى من أى قيد فى هذه الأمور. فالكلام عن الجنس أو تصويره فى رأيهم، لا يجب أن يجرى عليه أى قيد (كما تفعل كثير من الأفلام والقصص الحديثة) وكذلك لا يجب أن يوضع أى قيد على تصوير مناظر القتل وإسالة الدماء (كما فعل صاحب فيلم قائمة شندلر بدرجة مقززة للغاية)، بل لقد ظن أحد روائيينا المعروفين أن أفضل شىء

يمكن بأن يبدأ به روايته ويختمها به هو الإشارة إلى جلوس رجل على المرحاض، واعتبر أن جرأته فى ذلك هى نفسها دليل على تمتعه بالعبقرية الراوئية!

لم يصل المخرج الشهير يوسف شاهين إلى هذا الحد بالطبع فى التعبير عن أى من هذه الأمور، ولكن من الواضح من أفلامه الأخيرة أنه يحبذ أن يذهب الفنان إلى مدى بعيد فى الإفصاح عن الرغبات الجنسية، حتى ما كان شاذا منها. وما كان المرء ليتوقف كثيرا عند هذا لولا أن يوسف شاهين قد عبر عن هذا الموقف نفسه فى فيلم المفروض أن يكون موضوعه الأساسى بعيدا كل البعد عن مثل هذا، وهو فيلم «المصير» الذى يدور حول حياة وفكر ابن رشد.

إذ ما كل هذا الجنس فى فيلم عن ابن رشد؟ امرأة غجرية لا تكف عن الرقص (ليلى علوى) هى أحد الشخصيات المستديمة فى مجالس ابن رشد، وأحد المناصرين الأساسيين له. والخلاف الأساسى الذى يصوره الفيلم بين العناصر الدينية الإرهابية المتزمتة والعناصر الإيجابية المستنيرة فى الفيلم هو حول حرية التعبير عن المشاعر الجنسية. وانتصار «الحق» فى الفيلم هو عودة الناس للرقص والغناء، بينما يظهر ابن رشد وهو يحرك شفتيه منضما إليهم فى الغناء، وانضمام ابن الخليفة إلى الجماعات الإرهابية عيبه الأساسى هو إهماله لحبيبته الغجرية الجميلة، وبنت ابن رشد تتجرأ فتقول لمن تحبه «ما تبوسنى»، بل إن زوجة ابن رشد نفسها تبدو وكأنها لا تستطيع أن تكتم حبها للشاب الفرنسى الوسيم الذى جاء ليتعلم من زوجها، وابن رشد نفسه لا يجد وسيلة للتعبير عن

حبه لزوجته فى نهاية الفيلم إلا الإشارة إلى «كنبة» مذكرا لها بأنها «الكنبة» التى مارسا عليها الجنس لأول مرة!

أنا لا أقول إن ابن رشد، بسبب كونه صاحب عقلية عظيمة ومفكرا كبيرا يجب أن يمتنع عن مثل هذا الكلام مع زوجته، ولكنى فقط أزعم أن لكل مقام مقالا، وأن إيماءة بسيطة فى فيلم عن رجل كابن رشد كان يجب أن تغنى عن التصريح. ولا يسعنى هنا إلا أن أتذكر أفلام المخرج الهندى العظيم (ساتياجيت راى) وثلاثيته الشهيرة، وأقول لنفسى: «ألم يعبر (راى) عن حب الرجل لزوجته وحب المرأة لزوجها فى فيلم (عالم أبو) برقة تفوق بمئات المرات ما رأيناه عند يوسف شاهين، وذلك بمجرد إيماءة بسيطة من الزوج لزوجته أو نظرة حياء جميلة من الزوجة لزوجها، دون أن يكشف أحد عن جزء من ساقه ودون الإشارة إلى كنبة أوسرير؟».

فى مناخ من هذا النوع الذى يشيع فى فيلم يوسف شاهين «المصير»، ما الذى يفهمه المرء عندما يقول أحد أبطال الفيلم أن «الله هو الحب»؟ أى حب يقصد يا ترى؟ ذلك أن الحب أشكال وألوان، والحب الذى فرّجنا عليه يوسف شاهين فى فيلم المصير هو نوع واحد من الحب (طبعا بسبب اعتبارات الشباك). ولكن إقحام الله فى هذا الأمر هو أمر يفوق الطاقة على التحمل. ففضلا عن أن تعبير «الله هو الحب» أصبح كليشيها مكررا وباعثا على الملل، فإن استخدامه فى فيلم لا يخرج الحب فيه عما وصفت يفتقد الذوق السليم. ولكن حتى بصرف النظر عن نوع الحب الذى يعبر عنه فيلم «المصير»، من الذى قال ليوسف شاهين إن «الله هو الحب؟»، ومن أين أتى بهذا الكلام؟ وما هى جدوى أن ننسب إلى الله

أى رغبة دنيوية تدور بخلدنا لمجرد إسباغ نوع من التقديس على هذه الرغبة مهما كان مستواها فى الرقى أو الدناءة؟ لقد سمعنا من قبل من يقول إن «الله هو الثورة»، من كاتب يستعجل الصراع الطبقى، ويرى أن هذا أفضل «توظيف للتراث»! والآن ها هو يوسف شاهين يقول لنا إن «الله هو الحب»، تمشيا مع آخر موضة من موضات الغرب الحديث، خاصة فى فرنسا، حيث يحتل الحب أهمية خاصة. وأنا اقترح على يوسف شاهين إن كان ولابد أن يعرّف الله بأنه الحب، أن يترك هذا لثقافة مغايرة، كالثقافة الفرنسية مثلا، ذلك أننا فى مصر على الأقل لا نفهم معنى الألوهية على هذا النحو. لقد قال أحد الكتاب الفرنسيين منذ زمن ليس بالبعيد، شيئا كهذا أمام أحد مشايخ الأزهر، إذ انتقد وصف المسلم بأنه «عبد الله»، وقال إن العلاقة بين المسلم وربه يجب أن تكون «علاقة حب»، فرد عليه شيخ الأزهر بحق بأن هذا التعبير عن العلاقة بين الإنسان وربه هو تعبير غريب جدا على المسلمين، وممجوج فى نظرهم، وترك له المجلس غاضبًا.

كتب أخرى للمؤلف

باللغة العربية :

١ – مقدمة إلى الإشتراكية، مع دراسة لتطبيقها في الجمهورية العربية المتحدة، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة ١٩٦٦.

٢ – مبادئ التحليل الاقتصادى، مكتبة سيد وهبة، القاهرة، ١٩٦٧.

٣ – الاقتصاد القومي، مقدمة لدراسة النظرية النقدية، مكتبة سيد وهبة، القاهرة ١٩٦٨، ١٩٧٢.

٤ – الماركسية، عرض وتحليل ونقد لمبادئ الماركسية الأساسية في الفلسفة والتاريخ والاقتصاد، مكتبة سيد وهبة، القاهرة ١٩٧٠.

٥ – المشرق العربي والغرب، بحث في دور المؤثرات الخارجية في تطور النظام الاقتصادى العربي والعلاقات الاقتصادية العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٧٩، ١٩٨٠، ١٩٨١، ١٩٨٣.

٦ – محنة الاقتصاد والثقافة في مصر، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٢.

٧ – تنمية أم تبعية اقتصادية وثقافية؟ خرافات شائعة عن التخلف والتنمية، وعن الرخاء والرفاهية، مطبوعات القاهرة، ١٩٨٣، والهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٥.

٨ – الاقتصاد والسياسة والمجتمع في عصر الانفتاح، مكتبة مدبولى، القاهرة ١٩٨٤.

٩ – هجرة العمالة المصرية (بالاشتراك مع اليزابيث تايلور عونى) مركز البحوث للتنمية الدولية (أوتوا)، ١٩٨٦.

١٠- قصة ديون مصر الخارجية من عصر محمد على إلى اليوم، دار على مختار للدراسات والنشر، القاهرة ١٩٨٧.
١١- نحو تفسير جديد لأزمة الاقتصاد والمجتمع فى مصر، مكتبة مدبولى، القاهرة ١٩٨٩
١٢- مصر فى مفترق الطرق، دار المستقبل، القاهرة ١٩٩٠
١٣- العرب ونكبة الكويت، مكتبة مدبولى، القاهرة، ١٩٩١.
١٤- السكان والتنمية، بحث فى الآثار الإيجابية والسلبية لنمو السكان مع تطبيقها على مصر، المؤسسة الثقافية العمالية، معهد الثقافة السكانية، القاهرة ١٩٩١.
١٥- الآثار الاقتصادية والاجتماعية لهجرة العمالة المصرية، المؤسسة الثقافية العمالية، معهد الثقافة السكانية، القاهرة ١٩٩١.
١٦- الدولة الرخوة فى مصر، دار سينا للنشر، القاهرة ١٩٩٣.
١٧- معضلة الاقتصاد المصرى، دار مصر العربية للنشر، القاهرة ١٩٩٤.
١٨- شخصيات لها تاريخ، دار رياض الريس للكتب والنشر، بيروت ١٩٩٧.
١٩- ماذا حدث للمصريين؟،كتاب الهلال،دار الهلال، القاهرة، ١٩٩٨.
٢٠- المثقفون العرب وإسرائيل، دار الشروق، القاهرة ١٩٩٨.
٢١- العولمة، سلسلة (اقرأ) دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٨.

باللغة الإنجليزية :

1. Food Supply and Economic Development, with Special Reference to Egypt, F. Cass, London. 1966.
2. Urbanization and Economic Development in the Arab World, Arab University in Beirut, 1972.

3. The Modernization of Poverty: A Study in The Political Economy of Growth in Nine Arab Countries, 1945-1970, Brill, Leiden, 1974, 1980.

(ترجم إلى اليابانية فى ١٩٧٦ ، وحاز على جائزة الدولة التشجيعية فى ١٩٧٦).

4. Project Appraisal and Income Distribution in Developing Countries, Coedited with G. MacArthur, a Special Issue of World Development, Oxford, February, 1978.
5. International Migration of Egyptian Labour, with Elizabeth Taylor Awny, International Development Research Centre, Ottowa, 1985.
6. Egypt's Ecomomic Predicament, Brill, Leiden, 1995.

كتب مترجمة :

١ – التخطيط المركزى، تأليف جان تنبرجن، الجمعية المصرية للاقتصاد السياسى، القاهرة ١٩٦٦.

٢ – مقالات مختارة فى التنمية والتخطيط الاقتصادى (بالاشتراك)، الجمعية المصرية للاقتصاد السياسى، القاهرة ١٩٦٨.

٣ – أنماط من التجارة الدولية والتنمية الاقتصادية، تأليف راجنار نيركسه، الجمعية المصرية للاقتصاد السياسى، القاهرة ١٩٦٩.

٤ – الشمال– الجنوب: برنامج من أجل البقاء، تقرير اللجنة المستقبلة المشكلة لبحث قضايا التنمية الدولية برئاسة ويلى برانت، (بالاشتراك)، الصندوق الكويتى للتنمية، الكويت، ١٩٨١.



المسلمون

والنظام العالمى الجديد

دكتور عبد الله الأشعل

فهرس

الموضوع | الصفحة

إشترك فى سلسلة اقرأ تضمن وصولها إليك بانتظام

الإشتراك السنوى:

- داخل جمهورية مصر العربية ٣٦ جنيهاً
- الدول العربية واتحاد البريد العربى ٥٠ دولاراً أمريكيًّا
- الدول الأجنبية ٧٥ دولاراً أمريكيًّا

تسدد قيمة الإشتراكات مقدماً نقداً أو بشيكات بإدارة الإشتراكات بمؤسسة الأهرام بشارع الجلاء - القاهرة.

أو بمجلة أكتوبر ١١١٩ كورنيش النيل - ماسبيرو - القاهرة.

رقم الإيداع	١٩٩٩/٤٢٥٧	
الترقيم الدولى	977-02-5778-8	ISBN

١/٩٩/٨

طبع بمطابع دار المعارف (ج. م. ع.)

شعار «التنوير» يُقصد به تحكيم العقل دون غيره في تقييم الأمور، والتحرر من الأهواء والتحيزات المُسبقة، ومن سلطان التقاليد والأعراف إذا تعارضت مع ما تقضي به المصلحة، والتسامح مع الآراء المخالفة. وهذا الكتاب الصغير يقول إنه منذ رُفع شعار التنوير في أوربا في القرن الثامن عشر كان لأنصاره أهواؤهم وتحيزاتهم الخاصة، ولم يكونوا ليستطيعوا - حتى لو أرادوا - التخلص من سلطان التقاليد والأعراف ولا كان التسامح الكامل مع الآراء المخالفة ممكنة. إن مؤلف هذا الكتاب يرى دائماً أنه لابد من حدود لهذا كله فليس من الممكن ولا من المفيد التخلص من التحيزات المُسبقة أو التسامح مع كل فكرة جديدة.

هذا الكتاب يضع الحد الفاصل بين التنوير الزائف والتنوير الحقيقي.

٤٠٧٠٠٩/٠١